Bibliothek theologischer Classiker

Schleiermachers Glaubenslehre.

Bibliothek theologischer Klassiker,

ausgewählt und herausgegeben von **evangelischen Theologen.**

Den **Zweck** dieser Sammlung kennzeichnet ihr Titel: sie soll die klassischen Werke der evangelischen Theologie, wissenschaftliche sowohl wie praktische, in neuen, billigen und einheitlich ausgestatteten Ausgaben weiteren Kreisen zugänglich machen. Sie will damit in erster Linie den deutschen evangelischen Theologen, sodann aber auch theologisch und kirchlich interessierten Laien dienen, denen besonders die vorangestellten Einleitungen und gelegentliche Erläuterungen, sowie die Übertragung alt- und fremdsprachlicher Werke in das heutige Schriftdeutsch von Wert sein dürften.

Bei der **Auswahl** der Schriften wird die Redaktion den Gesichtspunkten folgen, die ihr durch die die Bibliothek einleitenden „Bücherkleinode evangelischer Theologen" von einer großen Zahl deutscher und ausländischer evangelischer Theologen eröffnet sind. Da die Auswahl der in die Bibliothek aufgenommenen Schriften aus den Mitteilungen hervorgewachsen ist, die jene Männer der theologischen Wissenschaft und Praxis zu dem genannten Werke über Bücher beigesteuert haben, die ihnen für Amt und Leben von besonderem Werte gewesen sind, so kann die „Bibliothek theologischer Klassiker" einigermaßen als das **gemeinsame Werk der heutigen evangelischen Theologie** bezeichnet werden und darf daher gewiß auf das lebendige Interesse aller evangelischen Theologen und theologisch angeregten Laien rechnen.

Von der „Bibliothek theologischer Klassiker" soll etwa in jedem Monat ein Band erscheinen. Jeder Band, auf haltbarem Papier sauber gedruckt und gut gebunden, 15—20 Bogen stark, ist einzeln für ℳ 2. 40 käuflich; bei Abonnement auf den ganzen Jahrgang von 12 Bänden wird der Band mit nur 2 ℳ berechnet.

Erster Jahrgang (1888).

Band 1: **Bücherkleinode evangelischer Theologen.** Mitteilungen bekannterer evangelischer Theologen der Gegenwart über Bücher, die ihnen für Amt und Leben von besonderem Werte gewesen sind, zusammengestellt und als Einleitung in die „Bibliothek theologischer Klassiker" herausgegeben von Professor Lic. Dr. Friedrich Zimmer. 2. Auflage.

Aus dem Vorwort: „. . . Durch diese Erfahrung ermutigt, richtete ich an die bekannteren evangelischen Theologen Deutschlands und einige des Auslandes die Bitte, mir zum Behuf der Veröffentlichung für weitere Kreise diejenigen etwa 5—10 Werke, sei es theologischen, sei es allgemeineren Inhalts, namhaft zu machen, die einem jeden außer der heiligen Schrift für sein Leben das Beste gegeben haben. Die daraufhin eingegangenen Antworten, zusammengestellt, und nur formell redigiert, bringen die folgenden Blätter. . . . Nicht Rezensionen bietet das Buch, sondern Mitteilungen über persönliche Erlebnisse, nicht Kritiken, sondern Konfessionen. . . . Persönlichkeiten sind freilich unersetzbar, auch die individuelle Beratung ist es. Aber eine Fortwirkung der Persönlichkeit und eine Beratung, soweit sie allgemein überhaupt möglich ist, bietet dieses Buch, indem es die Schriften nennt, die einem jeden für seine theologische Bildung, Überzeugung und Amtstüchtigkeit von besonderem Werte gewesen sind. Und auch hiervon gilt es: ‚Gottes Brünnlein hat Wassers die Fülle.'"

Die „Bücherkleinode" enthalten Beiträge von etwa 200 Theologen der verschiedensten Richtung, Eigenart und Lebensstellung, hauptsächlich aus Deutschland. Wegen Raummangel seien hier nur beispielsweise genannt: Baur, Beyschlag, Büchsel, Delitzsch, Düsterdieck, Erdmann, Frank, Frommel, Gerok, Godet, Hausrath Hilgenfeld, Kautzsch, Kögel, Kohlschütter, Lechler, Lipsius, Löber, Luthardt, Scherer (Paris), Sell, Stöcker, Julius Sturm, Wangemann, Zittel, Zöckler. Auszüge aus dem Werke bieten die bei der folgenden Anzeige der weiteren Bände der Bibliothek — jedoch ohne Nennung von Namen — angeführten Charakteristiken.

Das Buch hat bereits seine Geschichte. Vierzehn Tage nach Ausgabe der ersten Auflage mußte infolge der starken Nachfrage, der Druck der zweiten Auflage begonnen werden; die holländische Zeitschrift „Stemmen voor Waarheit an Vrede“ brachte einen 15 Seiten langen Artikel über das Buch, das für die Kenntnis des heutigen deutschen Protestantismus höchstwichtig sei, und der Pariser Pastor Monson hat eine gleiche Umfrage an die protestantischen Theologen französischer Zunge gerichtet.

Band 2: **Luthers** reformatorische Hauptschriften (95 Thesen; An den christlichen Adel; Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche; Brief an Leo X.; Von der Freiheit eines Christenmenschen) mit einer Einleitung von Konsistorialrat D. Karl Alfred v. Hase. 2. Auflage.

Diese Schriften werden in ganz unvergleichbarer Weise von der gesamten heutigen evangelischen Theologie ohne Unterschied der Richtung als grundlegend wichtig bezeichnet und damit sozusagen kanonisiert. Unsere Ausgabe giebt, ohne die alte Sprache und selbst deren Rost zu verwischen, einen für den Gebildeten der Gegenwart leicht lesbaren Text.

Band 3: **A. Tholucks** ausgewählte Predigten, mit einer Einleitung von Professor Leopold Witte. 2. Auflage.

„Durch Tholucks Predigten, zumal durch das geistvolle und inhaltreiche Vorwort, wurde ich von der üblichen homiletischen Schablone der synthetischen Predigt befreit.“ Nicht seine Kollegien waren's, die mich besonders anfaßten, auch nicht seine Spaziergänge, die ich bald mied, sondern seine geistesmächtigen Predigten, die zur Einkehr in das eigene Herz, zum Aufblick nach oben, zum Kampf mit der Welt riefen.“

Band 4: **Schleiermachers** Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern, mit einer Einleitung von Professor D. Siegfried Lommatzsch. 2. Aufl.

„Gewinnen mich für die Theologie“, „waren auch mir ein sehr förderndes und zu innerer Klärung anregendes Studium“, „haben während der Universitätszeit einen tiefen Eindruck auf mich gemacht“, „sind mir auf der Universität bahnbrechend gewesen“. „Das Ansprechende der Reden lag für mich darin, daß dieselben an ihre richtige Adresse kamen, ‚die Gebildeten unter ihren Verächtern‘“, „ihre Überzeugungskraft wurde Zeugungskraft“. „So eigentümlich und kräftig wie in den ‚Reden über die Religion‘ . . . ist das innere Wesen der christlichen Religion noch nicht wieder aufgefaßt worden.

Band 5—6: **Claus Harms'** Pastoraltheologie in Reden an Theologie-Studierende.

„Hier spricht aus jeder Zeile die Erfahrung und der Charakter; das Nachdenken wird angeregt, der Widerspruch herausgefordert, die selbständige Entwickelung nicht
unterdrückt, ... zur Selbstprüfung“, „man
hat's hier ni... ne zu thun, der in amt-
licher Erfahr... m Schatze seines Herzens
hervorbringt. ... dem jeder Neuling im
Amte getrost... chten muß.“

Band 7: **Cla...** ...n ihm selber. Mit den
95 Thesen ...

Claus Ha... einer glaubensschwachen,
ein ganzer ... Welt) stellt sich in diesem
Werke selbst ... vertritt zugleich die Stelle
einer Einlei...

Band 8—9: ... hlt und eingeleitet von Professor D. Achelis.

„Vorbildlich für Nüchternheit und Tiefe der Schriftauslegung und Schriftanwendung, sowie für männliche, das Blümeln verschmähende Beredtsamkeit“, „darin ein seltenes Vorbild, daß er nie von dem Grundgedanken des Textes abirrt, sondern sich fern hält von allem geistreichelnden Spielen und Hereinziehen von Fremdartigem“.

Bibliothek
theologischer Klassiker.

Ausgewählt und herausgegeben

von

evangelischen Theologen.

Vierzehnter Band:

Schleiermachers Glaubenslehre. II.

Gotha.

Friedrich Andreas Perthes.

1889.

Der christliche Glaube

nach den

Grundsätzen der evangelischen Kirche

im Zusammenhange dargestellt

von

Dr. Friedrich Schleiermacher.

Neue unveränderte Ausgabe in vier Teilen,

eingeleitet durch des Verfassers

zwei Sendschreiben über seine Glaubenslehre.

Zweiter Teil.



Gotha.

Friedrich Andreas Perthes.

1889.

Inhalt.

Seite

Der Glaubenslehre zweiter Teil.

Zweiter Abschnitt.

Von den göttlichen Eigenschaften, welche sich auf das fromme Selbstbewußtsein, sofern es das allgemeine Verhältnis zwischen Gott und der Welt ausdrückt, beziehen.

---

§. 50. Alle Eigenschaften, welche wir Gott beilegen, sollen nicht etwas Besonderes in Gott bezeichnen, sondern nur etwas Besonderes in der Art, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl auf ihn zu beziehen.

1. Wenn das hier bezeichnete schlechthinige Abhängigkeitsgefühl seinen entsprechenden Ausdruck schon in den Lehrstücken des vorigen Abschnitts findet, so können wir auch nicht glauben, daß die Theorie der göttlichen Eigenschaften ursprünglich von dem dogmatischen Interesse ausgegangen ist. Von der Spekulation aber lehrt die Geschichte, daß, seitdem sie sich das göttliche Wesen zum Gegenstande gemacht*),

---

*) Da natürlich hier nur von christlicher die Rede sein kann, so reiche es hin zu verweisen auf Dionys., Areop. de myst. theol., e. 4. 5. *Λέγομεν οὖν ὡς ἡ πάντων αἰτία καὶ ὑπὲρ πάντα οὖσα οὔτε ἀνούσιός ἐςιν οὔτε ἄζωος . . οὔτε ποιότητα ἢ ποσότητα, ἢ ὄγκον ἔχει . . οὔτε ψυχή ἐςιν οὔτε νοῦς . . οὐδὲ λόγος ἐςὶν, οὔτε νόησις . . . οὔτε ζῆ οὔτε ζωή ἐςιν . . οὐδέ τι τῶν οὐκ ὄντων,*

sie gegen alles ins einzelne gehende Beschreiben desselben Einspruch eingelegt und sich nur daran gehalten hat, Gott als das ursprünglich Seiende und das absolut Gute zu bezeichnen, und zwar so, daß auch in diesen Vorstellungen, deren erste nur hierher gehören würde, das Inadäquate, sofern noch irgendetwas vom Gegensatz oder von anderer Analogie mit dem Endlichen darin mitgesetzt wäre, häufig ist anerkannt worden. Diese Behandlungsweise verdankt daher ihren Ursprung zunächst den Werken der religiösen Dichtung, vorzüglich den hymnischen und anderweitig lyrischen, dann aber auch dem zwar kunstloseren, im wesentlichen aber doch mit jenem ganz zusammenstimmenden Verfahren im gemeinen Leben, welches die einfache Vorstellung des höchsten Wesens dadurch zu beleben und zu befestigen sucht, daß in Ausdrücken, deren wir uns auch beim Endlichen bedienen, davon gehandelt werde. Beides geht von dem Interesse der Frömmigkeit aus und hat weit mehr die Absicht, den unmittelbaren Eindruck in seinen verschiedenen Gestaltungen wiederzugeben, als eine Erkenntnis zu begründen. Darum wurde es nun schon von Anfang an, weil nämlich beides noch aus dem Judentum überkommen war, die Sache der christlichen Glaubenslehre, diese Vorstellungen zu regeln, so daß das Menschenähnliche, welches sich mehr oder weniger in allen findet, und das Sinnliche, das so manchen beige-

---

οὐδέ τι τῶν ὄντων ἐστίν, und auf Augustin, de Trin. V, 1: Ut sic intelligamus Deum, si possumus, quantum possumus sine qualitate bonum, sine quantitate magnum, sine indigentia creatorem, sine situ praesi dentem, sine habitu omnia continentem, sine loco ubique totum, sine tempore sempiternum, sine ulla sui mutatione mutabilia facientem. Und Hilar., de Trin. II, 7. Perfecta scientia est sic Deum scire, ut licet non ignorabilem tamen inenarrabilem scias. Vgl. Anselm., Proslog., cap. 18. 22.

mischt ist, möglichst unschädlich gemacht werde, und nicht ein Rückschritt gegen die Vielgötterei hin daraus entstehe. Auch das scholastische Zeitalter hat hierin viel Tiefsinniges und Herrliches geleistet. Als aber hernach die Metaphysik für sich allein und abgesondert von der christlichen Glaubenslehre, der Natur der Sache gemäß, behandelt wurde, übersah man lange Zeit, wie es bei solchen Teilungen gar leicht zu gehen pflegt, daß diese Vorstellungen göttlicher Eigenschaften nicht philosophischen, sondern religiösen Ursprungs sind, und nahm sie mit in diejenige philosophische Disziplin hinüber, die man mit dem Namen der natürlichen Theologie bezeichnete. Dort aber mußten, je mehr die Wissenschaft einen echt spekulativen Charakter entwickelte, diese nicht auf spekulativem Boden entstandenen Vorstellungen um desto mehr nur kritisch und skeptisch behandelt werden, wogegen die Dogmatik sie mehr und mehr mußte zu systematisieren suchen, nicht, wenn sie sich recht verstand, um zu dem Bewußtsein zu kommen, daß darin die Erkenntnis Gottes vollständig gegeben sei, sondern nur zu dem, daß das uns einwohnende Gottesbewußtsein nach allen den Verschiedenheiten, wie es sich auf Veranlassung verschiedenartiger Lebensmomente realisiert, darin befaßt sei. Weil aber die Trennung nicht vollständig und das Verkehr zwischen beiden Disziplinen immer lebhaft und mannigfaltig war, so ist fortwährend sowohl in der philosophischen Behandlung vieles geblieben, was nur in die dogmatische gehört hatte, als auch umgekehrt. Daher ist immer noch nötig, zu bevorworten, daß, ohne spekulative Ansprüche zu machen, aber auch ohne spekulative Hilfsmittel in Anwendung zu bringen, wir uns ganz innerhalb der Grenzen des rein dogmatischen Verfahrens halten, sowohl was den Gehalt der einzelnen Bestimmungen, als was die Methode betrifft.

2. Eben in dieser Beziehung leugnet nun unser Satz im allgemeinen den spekulativen Gehalt aller in der christlichen Glaubenslehre aufzustellenden göttlichen Eigenschaften, schon um deswillen und sofern, als sie mehrere sind. Denn sollten sie als solche eine Erkenntnis des göttlichen Wesens darstellen, so müßte jede von ihnen etwas in Gott ausdrücken, was die andere nicht ausdrückt, und wäre dann die Erkenntnis dem Gegenstand angemessen, so müßte dieser, wie die Erkenntnis eine zusammengesetzte wäre, auch ein zusammengesetzter *) sein. Ja, wenn auch diese Eigenschaften nur Verhältnisse desselben zur Welt aussagen, müßte doch Gott selbst wie das endliche Leben nur in einer Mannigfaltigkeit von Funktionen begriffen werden; und da diese als von einander verschiedene auch beziehungsweise einander entgegengesetzt sein, und wenigstens teilweise einander ausschließen müssen, so würde dadurch Gott ebenfalls in das Gebiet des Gegensatzes gestellt. So wenig nun dieses den Forderungen der spekulativen Vernunftthätigkeit entspricht, so daß so gefaßte Bestimmungen auch nicht für spekulative Aussagen gelten können: ebenso wenig würde das Interesse der Frömmigkeit befriedigt, wenn man die dogmatischen Bestimmungen so verstehen wollte. Denn auch das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl könnte nicht an und für sich betrachtet und sich selbst immer und überall gleich sein, wenn in Gott selbst

*) Mosheim, Theol. dogm. I, 232. Si essentia Dei vere differret ab attributis, et si attributa realiter inter se differrent, Deus esset natura composita. Manche Theologen streifen indes sehr nahe daran, solche Differenzen in Gott zuzugeben, z. B. Endemann, Institt., p. 51, welcher unterscheidet, ea attributa sine quibus Deus nequit esse Deus und determinationes internas Dei, quae salva eius essentia et actualitate abesse possunt, die er daher auch analoga accidentium nennt.

Differentes gesetzt wäre; es müßte dann Verschiedenheiten darin geben, die ihren Grund nicht in der Verschiedenheit der Lebensmomente hätten, durch die es im Gemüt zur Erscheinung kommt. Indem wir also diesen Bestimmungen nur die in unserm Satz ausgesprochene Bedeutung beilegen, so bleibt dadurch jedem freigestellt, unbeschadet seiner Zustimmung zur christlichen Glaubenslehre, sich jeder Form der Spekulation anzuschließen, welche nur einen Gegenstand zuläßt, auf welchen sich das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl beziehen kann.

3. Was aber die Methode betrifft, so findet man in der bisherigen Behandlung der Glaubenslehre zweierlei vorherrschend: einmal werden Vorschriften aufgestellt, wi man zu richtigen Vorstellungen von göttlichen Eigenschaften gelangen könne; dann werden auch gewisse Rubriken aufgestellt, unter welche die verschiedenen Begriffe göttlicher Eigenschaften zu verteilen sind. Wie nun beides darauf abzweckt, diese Vorstellungen zu systematisieren: so ist in dieser Hinsicht dasselbige im allgemeinen zu bevorworten. Denn sehe man das Verzeichnis dieser Eigenschaften für einen vollständigen Inbegriff von Bestimmungen an, die auf Gott selbst zu beziehen sind: so müßte eine vollständige Erkenntnis Gottes aus Begriffen möglich sein, und eine schulgerechte Erklärung würde an die Stelle der Unaussprechlichkeit des göttlichen Wesens treten, welche letztere doch die Schrift — so viel göttliche Eigenschaften auch in ihr namhaft werden — auf allen Blättern so sehr anerkennt, daß es überflüssig wäre, einzelne Stellen dafür anzuführen. Wir haben daher auch keine andere Vollständigkeit anzustreben, als daß wir keines von den verschiedenen Momenten des frommen Selbstbewußtseins vorbeigehen lassen, ohne die ihnen entsprechenden göttlichen Eigenschaften aufzusuchen. Und bei diesem Ver-

fahren ergiebt sich auch die Klassifikation von selbst, indem bei jeder Abteilung nur die dahin gehörigen Eigenschaften zur Darstellung kommen können. Um so mehr ist es hier an der Stelle auseinanderzusetzen, wie wenig an dem bisherigen Apparat, der uns bei unserem Verfahren überflüssig wird, für die Sache selbst verloren geht.

Nämlich was zuerst die Methoden anbetrifft, so hat man drei Wege angenommen, wie man zu göttlichen Eigenschaften gelangen kann, der Weg der Entschränkung, der Verneinung oder Absprechung und der Ursächlichkeit*). Nun leuchtet wohl von selbst ein, daß diese keineswegs gleichartig und als solche einander koordiniert sind. Denn für die ersten muß erst etwas außer Gott als Eigenschaft Gesetztes gegeben sein, was dann entweder, nachdem es von Schranken befreit worden ihm beigelegt oder dessen Verneinung ihm beigelegt wird, wogegen der Begriff der Ursächlichkeit mit dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl selbst im genauesten Zusammenhange steht. Wenn man nun aber die beiden ersten in ihrem Verhältnis unter sich betrachtet, so ist klar, daß die Verneinung für sich gar kein Weg ist, um irgendeine Eigenschaft zu setzen, wenn nicht hinter der Verneinung doch etwas Positives zurückbleibt. Aber dann wird eben die Verneinung darin bestehen, daß von jenem Positiven die Schranken verneint werden; auf dieselbe Weise aber ist auch die Entschränkung eine Verneinung, denn es soll etwas gesetzt werden in Gott; aber die Schranken, welche anderwärts mitgesetzt werden, sollen in Gott nicht gesetzt sein. Die Einerleiheit beider Methoden wird vollkommen anschaulich in dem Begriff der Unendlichkeit, der zugleich die allgemeine Formel der Entschränkung ist, denn was unendlich

*) Via eminentiae negationis et causalitatis.

gesetzt wird, wird auch entschränkt; zugleich aber zeigt er auch ganz allgemein, indem er eine Verneinung ist, durch die unmittelbar nichts gesetzt wird, aber durch die auch alles gesetzt sein mag, was ebenso wohl beschränkt als schrankenlos gedacht werden kann, daß wir durch Verneinung nur insofern eine Eigenschaft setzen, als etwas Positives hinter der Verneinung zurückbleibt. Beide Methoden können also nur zur Anwendung kommen entweder auf geratewohl, ob man nicht etwas zur Unbeschränktheit erhoben als göttliche Eigenschaft setzt, was nur schlechthin von Gott könnte verneint werden; oder wollte man dies vermeiden, so müßte der Anwendung dieser Methoden eine Bestimmung vorangehen, was für Eigenschaftsbegriffe überhaupt sich dazu eignen, Gott auf unbeschränkte Weise beigelegt zu werden, und was für welche schlechthin von ihm verneint werden müssen. Wogegen das dritte Verfahren allerdings ein selbständiges ist. Und wenn wir auch nicht behaupten wollen, daß alle göttlichen Eigenschaften, welche irgendeiner Modifikation unseres Abhängigkeitsgefühls entsprechen, gleich unmittelbar aus dem Begriff der Ursächlichkeit abgeleitet werden können, vielmehr hier gleich bevorworten müssen, teils daß eben auf diesen Begriff erst das andere Verfahren muß angewendet werden, — nämlich das Endliche in der Ursächlichkeit verneint, die Produktivität darin aber unbeschränkt gesetzt, — teils daß, insofern aus der göttlichen Ursächlichkeit mehrere Eigenschaften entwickelt werden, die Verschiedenheiten derselben ebenfalls nichts Reelles in Gott sind, ja daß sie auch weder einzeln noch zusammengenommen das Wesen Gottes an sich ausdrücken, wie denn niemals aus der Wirkung das Wesen dessen selbst, was eingewirkt hat, erkannt werden kann: so ist doch so viel gewiß, daß alle in der christlichen Glaubenslehre abzuhandelnden göttlichen Eigenschaften, da sie nur das schlechthinige Abhängigkeits-

gefühl erklären sollen, auf die göttliche Ursächlichkeit irgendwie zurückgehen müssen.

Was endlich die Einteilung der göttlichen Eigenschaften betrifft, so zeigt schon die große Mannigfaltigkeit derselben, wie wenig Sicherheit in dem ganzen Verfahren stattfindet, und wie wenig irgendeine sich habe einer allgemeinen Zustimmung versichern können. Wir können aber hier nur über einige davon kurze Andeutungen geben. Als Haupteinteilung wird von einigen*) aufgestellt die in natürliche, auch metaphysische genannt, welches freilich bei Gott ganz dasselbe sein muß, und in sittliche, welches freilich schon deshalb sehr abschreckend klingt, weil sich daraus schließen läßt, das Sittliche gehöre nicht auf gleiche Weise zum Wesen Gottes**). Andere teilen zuerst alle göttlichen Eigenschaften in wirksame und ruhende, welches auch, wenn Gott doch nur als lebend vorgestellt werden kann, schwer zu begreifen ist, da in dem Lebenden als solchem auch alles Thätigkeit ist. Werden nun freilich die einen als in Gott bleibend als Bestimmung der vollkommensten Substanz beschrieben, welche keine Wirksamkeit nach außen in sich schließen, so läßt sich eine rein innere Thätigkeit denken auch der ruhenden Eigenschaften, und die Einteilung träfe dann zusammen mit einer anderen in absolute und relative Eigenschaften. Allein ungerechnet, daß, eine Schöpfung in der Zeit vorausgesetzt, die wirksamen Eigenschaften auch entweder erst mit der Zeit entstanden, oder vorher ruhend müßten gewesen sein, mithin für diese Voraussetzung die Einteilung nichtig

*) Statt aller Anführungen einzelner Stellen möge der Leser hierzu vergleichen die Lehre von den göttlichen Eigenschaften bei Mosheim, bei Reinhardt und bei Schott.

**) Es würde dann an den Ort gehören, den einige als analogon accidentium bezeichnen.

ist, so ergiebt sich doch immer ein Zweifaches in Gott, ein rein inneres Leben vermittelst der ruhenden und ein auf die Welt bezügliches vermittelst der wirksamen, und wie beides auf diese Weise ganz von einander gesondert erscheint, so möchte man noch eine dritte Klasse von Eigenschaften vermissen, um beides mit einander zu verbinden. Allein fragt man nun, welches jene ruhenden Eigenschaften sind, so ist in ihnen zusammengenommen freilich gar kein inneres Leben beschrieben, sondern teils sind sie bloß formell, wie Einheit, Einfachheit, Ewigkeit, teils gar nur negativ, wie Unabhängigkeit und Unveränderlichkeit, teils wie Unendlichkeit und Unermeßlichkeit sind sie selbst nur Maß und Beschaffenheit der wirksamen Eigenschaften. Dabei zeigen sich nun diese Einteilungen auch als nicht erschöpfend, indem oftmals noch außerhalb der Einteilung einzelne Eigenschaften als Folgerungen aus den anderen angeführt werden, wie Seligkeit, Herrlichkeit, Majestät, oder auch, daß Gott das höchste Gut ist. Und so scheint es freilich auf den ersten Anblick willkommen, um dergleichen zu vermeiden, daß einige von vornherein die göttlichen Eigenschaften einteilen in ursprüngliche und abgeleitete; und wenn man nicht leicht sieht, wie eine solche Einteilung gemacht werden kann, ohne daß die Eigenschaften selbst schon gegeben wären, so könnte sie nur um so eher eine echt dogmatische sein. Allein, wenn doch allgemein zugestanden ist, daß die Verschiedenheit der Eigenschaften nichts Reelles in Gott ist, so ist dann jede nur ein anderer Ausdruck des ganzen sich immer gleichen göttlichen Wesens, mithin sind alle ursprünglich, und die abgeleiteten wären dann überhaupt nicht Eigenschaften in demselben Sinne. Sollen aber die so geteilten Eigenschaften aus dem frommen Selbstbewußtsein entwickelt und die Einteilung in diesem Sinne dogmatisch sein: so gäbe es dann wieder keine

ursprüngliche Eigenschaft, sondern alle wären gleich sehr abgeleitet. Doch ist die Einteilung nicht aus dieser Betrachtungsweise hervorgegangen, sondern aus jener, nach welcher man aber auch in anderer Hinsicht sagen könnte, das göttliche Wesen allein sei ursprünglich, alle Eigenschaften aber abgeleitet. Eine solche Ableitung göttlicher Eigenschaften aus dem göttlichen Wesen würde das letzte als bekannt voraussetzen, und wäre ein rein spekulatives Verfahren. Allerdings aber kann auch das rein dogmatische nicht anders, als so sich gestalten, nur daß nichts zum Grunde gelegt werden kann, als nur dasjenige in dem höchsten Wesen, woraus das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl zu erklären ist. Ergänzt man sich aber den einfachen Ausdruck, daß alles von Gott abhängt, noch durch den negativen, er selbst aber von nichts: so ist sogleich wieder Veranlassung gegeben zu einer Einteilung in positive und negative Eigenschaften. Und indem hier schon in dem Einteilungsgrunde das Verhältnis zwischen dem höchsten Wesen und allem anderen Sein vorausgesetzt ist: so sieht man, wie von hier aus die absoluten oder ruhenden, oder natürlichen, oder metaphysischen Eigenschaften nur negativ ausfallen können, also streng genommen ohne bestimmten Gehalt.

4. Wenn nun aus dieser Auseinandersetzung hervorgeht auf der einen Seite, daß dieselbe Voraussetzung, durch welche diejenigen Eigenschaften, welche Beziehungen Gottes zur Welt ausdrücken, nur als gleichsam hinzugekommene und accidentelle erscheinen, nämlich die Trennung dessen, was Gott an und für sich ist von seiner Beziehung zur Welt, auch Ursache ist, daß die rein innerlichen Eigenschaften nur negativ können aufgefaßt werden; auf der anderen Seite, daß die Maßregeln, um die Zusammenstellung aller göttlichen Eigenschaften an einem Orte sicher zu stellen, teils auch

solche Begriffe hervorrufen, welche dem Interesse der Frömmigkeit ganz fremd sind, teils was sie auseinander halten wollen, doch wieder verwirren: so dürfen wir hoffen, ohne diesen Apparat und ohne solche Zusammenstellung die Aufgabe wohl ebenso gut zu lösen, wenn wir nur jedem einzelnen Teil unseres Entwurfes möglichst Genüge leisten. Doch aber werden auch wir von manchen dieser Formeln nach unserer Weise Gebrauch machen können. Wenn wir es z. B. hier noch nicht mit der wirklichen Erscheinung des frommen Selbstbewußtseins in der Form der Lust und Unlust zu thun haben, sondern nur mit dem was diesen Erscheinungen gleichmäßig zum Grunde liegt, mit der inneren produktiven Richtung auf das Gottesbewußtsein, abgesehen davon, ob sie sich gehemmt findet oder gefördert: so werden wir die Eigenschaften, die sich uns hier ergeben, insofern, als jene Richtung das Ursprüngliche ist, auch ursprüngliche nennen können, und die, welche sich uns im zweiten Teil ergeben werden, abgeleitete. Und wenn wir, das fromme Selbstbewußtsein in seinen Erscheinungen betrachtend, finden, daß dasjenige an Gott am meisten verneint werden muß, wodurch sein Gesetztsein in uns aufgehoben wird, und dasjenige am meisten in ihm gesetzt, wodurch sein Gesetztsein in uns am freiesten hervortritt: so werden wir nach unserer Weise sagen können, daß auf diese Weise göttliche Eigenschaften nach der Methode der Entschränkung und Absprechung gebildet werden, diejenigen aber, welche uns bei der gegenwärtigen Betrachtung entstehen, — und auch dort wird es solche geben, — nach der Methode der Kausalität. Doch weicht diese Anwendung weit genug ab von der gewöhnlichen, mehr die Analogie mit der Spekulation verratenden Gebrauchsweise jener Formeln.

§ 51. Die schlechthinige Ursächlichkeit, auf welche das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl zurückweiset, kann nur so beschrieben werden, daß sie auf der einen Seite von der innerhalb des Naturzusammenhanges enthaltenen unterschieden, ihr also entgegengesetzt, auf der andern Seite aber dem Umfange nach ihr gleichgesetzt wird.

1. Da wir das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl als ein solches haben, welches einen Moment erfüllen kann, sowohl in Verbindung mit dem teilweisen und bedingten Abhängigkeitsgefühl, als mit dem teilweisen und bedingten Freiheitsgefühl, da in diesem Ineinander von bedingter Abhängigkeit und bedingter Freiheit oder teilweiser Ursächlichkeit und Leidentlichkeit unser Selbstbewußtsein das endliche Sein überhaupt repräsentiert: immer aber, wenn irgendwie Abhängigkeit oder Leidentlichkeit gesetzt ist in einem Teil des endlichen Seins, dann in einem anderen Selbstthätigkeit und Ursächlichkeit gesetzt ist, worauf jene bezogen wird, und dies gegenseitige Aufeinander-bezogen-sein von verschieden verteilter Ursächlichkeit und Leidentlichkeit den Naturzusammenhang bildet: so folgt notwendig, daß das unser schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl Begründende, d. h. die göttliche Ursächlichkeit, sich auch so weit erstreckt, als der Naturzusammenhang und die darin enthaltene endliche Ursächlichkeit, mithin dieser dem Umfang nach gleichgesetzt ist. Da sich ferner das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl zu dem partiellen Abhängigkeitsgefühl gerade ebenso verhält, wie zu teilweisem Freiheitsgefühl, mithin der zwischen diesen beiden bestehende Gegensatz in Beziehung auf jenes verschwindet; die endliche Ursächlichkeit aber nur vermittelst ihres Gegensatzes zu der

endlichen Leidentlichkeit das ist, was sie ist: so ist folglich auch die göttliche Ursächlichkeit der endlichen entgegengesetzt. Die göttliche Ursächlichkeit als der Gesamtheit der natürlichen dem Umfang nach gleich, wird dargestellt in dem Ausdruck der göttlichen Allmacht, welcher nämlich alles endliche Sein unter die göttliche Ursächlichkeit stellt. Die göttliche Ursächlichkeit, als der endlichen und natürlichen entgegengesetzt, wird dargestellt in dem Ausdruck der göttlichen Ewigkeit. Nämlich das Aufeinander-bezogen-sein verteilter Ursächlichkeit und Leidentlichkeit gestaltet den Naturzusammenhang zu dem Gebiet der Wechselwirkung und also des Wechsels überhaupt, indem aller Wechsel und alle Veränderung auf diesen Gegensatz zurückgeführt werden kann. Es ist also in eben der Beziehung, in welcher die natürliche Ursächlichkeit der göttlichen entgegengesetzt ist, das Wesen der ersteren, zeitlich zu sein, mithin sofern ewig das Gegenteil von zeitlich ist, wird auch die Ewigkeit Gottes der Ausdruck jenes Gegensatzes sein.

Über das, was beide Ausdrücke mehr, nämlich über die göttliche Kausalität oder über den Umfang der endlichen Hinausgehendes, nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch zu enthalten scheinen, wird sich die folgende weitere Entwickelung beider Begriffe auslassen. Hier ist nur im allgemeinen zu bemerken, daß eben, weil beide Begriffe sich hier nur auf die göttliche Ursächlichkeit beziehen, auch an ihnen sich sogleich bewähren läßt, daß die einzelnen Eigenschaften nach ihren Differenzen nichts Reelles in Gott sind. Es ist immer eine Ungenauigkeit, die man wenigstens als solche bemerklich machen muß, wenn wir dieses als zwei verschiedene Eigenschaften aufstellen. Denn die göttliche Ursächlichkeit ist nur insofern der endlichen dem Umfang nach gleich, als sie ihr der Art nach entgegengesetzt ist, indem, wenn sie ihr der

Art nach gleich wäre, wie es sich in allzu menschlichen Vorstellungen von Gott nicht selten ausspricht, sie ebenfalls dem Gebiet der Wechselwirkung angehörte und also ein Teil der Gesamtheit des Naturzusammenhanges wäre. Ebenso aber, wenn die göttliche der endlichen dem Umfange nach nicht gleich wäre, könnte sie ihr auch nicht entgegengesetzt sein, ohne zugleich die Einheit des Naturzusammenhanges aufzuheben, weil sonst zu einiger endlichen Ursächlichkeit eine göttliche wäre, zu anderer aber nicht. Anstatt also zu sagen, Gott sei ewig und allmächtig, würden wir besser sagen, er sei allmächtig-ewig und ewig-allmächtig, oder auch Gott sei die ewige Allmacht oder die allmächtige Ewigkeit. Wir müssen aber dennoch schon wegen der unumgänglichen Vergleichung mit den bisher geltenden näheren Bestimmungen beider Eigenschaften jene besonders behandeln.

2. Es ist aber, da man immer von der Vergleichung der göttlichen Ursächlichkeit mit der endlichen ausging, natürlich, daß sich zu diesen beiden Begriffen in der religiösen Dichtung sowohl als in dem religiösen Gespräch noch zwei andere Begriffe gesellt haben, nämlich zu dem Begriff der Ewigkeit der der Allgegenwart und zu dem Begriff der Allmacht der der Allwissenheit. Wenn die beiden Ausdrücke, von denen eben gehandelt ist, den beiden in unserem Satz aufgestellten Gliedern jenes Verhältnisses vollkommen entsprächen, so würden wir die beiden jetzt erst erwähnten Begriffe nicht auf gleiche Weise wie jene zu behandeln haben; sondern es würde nur nötig sein, Vorsichtsmaßregeln aufzustellen, damit in denselben irgendetwas unserem Satz und jenen beiden Hauptbegriffen Widersprechendes nicht gedacht werde. Es verhält sich jedoch nicht ganz so. Der Begriff Ewigkeit drückt allerdings den Gegensatz aus zu der im Naturzusammenhang enthaltenen Ursächlichkeit, aber doch zunächst

nur sofern diese zeitlich bedingt ist, und sie ist doch ebenso gut auch, und zwar die geistige nicht minder als die leibliche, räumlich bedingt. Denkt man nun freilich an die Gleichsetzung dem Umfang nach, so liegt darin allerdings schon, daß die endliche Ursächlichkeit überall im Raum abhängig ist von der göttlichen; aber der Begriff, welcher die Entgegensetzung ausdrückt, tritt durch diese Beziehung zurück, und der vollständige Ausdruck ist erst in Ewigkeit und Allgegenwart zusammengenommen. — Was ferner den Begriff der Allwissenheit betrifft, so ist er in dem Gebiet der volksmäßigen und der dichterischen religiösen Mitteilung vielleicht ursprünglich entstanden, um das Verhältnis zwischen Gott und dem, was in dem Innern des Menschen vorgeht, zu bezeichnen; in der Glaubenslehre findet er sich aber immer an diesem Ort abgehandelt, und er gehört in dem weitesten Umfang gedacht hierher, weil wir in dem Gebiet der endlichen Ursächlichkeit einen Gegensatz zu machen pflegen zwischen lebendigen und toten Kräften, und ohnerachtet in der Lehre von der Erhaltung auch die bewußt endliche Ursächlichkeit unter die göttliche gestellt ist, bleibt doch in dem Begriff der Allmacht selbst, wenn einmal mit Recht oder Unrecht tote Kräfte angenommen werden, die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, sie nach der Analogie der toten Kräfte zu denken. Dem wird nun, da Bewußtsein die höchste uns gegebene Form des Lebens ist, durch den Begriff der Allwissenheit abgeholfen. Natürlich aber können diese hinzukommenden Eigenschaftsbegriffe ebenso wenig jeder für sich etwas Besonderes und Verschiedenes in Gott bezeichnen, wie die anfänglich aufgestellten; und so wie es inbezug auf jene beiden der richtigste Ausdruck schien zu sagen, Gott sei in seiner Ursächlichkeit die ewige Allmacht oder der Allmächtig-Ewige, so würden nun auch die beiden andern Begriffe am besten in einen

solchen zusammenfassenden Ausdruck mit eingeschlossen. Aber auch jeder von diesen beiden Begriffen für sich muß ein Ausdruck für das göttliche Wesen sein, weil ja keiner etwas Verschiedenes in Gott bedeuten kann, und so ist auch Allgegenwart, der göttlichen Ursächlichkeit beigelegt, schon selbst auch Allmacht, und Allwissenheit schon selbst auch Ewigkeit. Es ließe sich aber, um die Identität aller diesen Eigenschaften auf die kürzeste Weise auszudrücken, noch ein anderer Sprachgebrauch aufstellen. Wenn nämlich Zeit und Raum überall die Äußerlichkeit darstellen und wir dabei immer ein Etwas voraussetzen, das erst in Zeit und Raum sich verbreitend ein Äußerliches wird, so läßt sich auch der Gegensatz zu Zeit und Raum bezeichnen als das schlechthin Innerliche. Ebenso, wenn durch den Ausdruck Allwissenheit vorzüglich bevorwortet werden soll, daß die Allmacht nicht als eine tote Kraft gedacht werde, so würde dasselbe erreicht durch den Ausdruck schlechthinige Lebendigkeit, und dieses beides, Innerlichkeit und Lebendigkeit, wäre also eine ebenso erschöpfende und vielleicht noch mehr gegen alle fremdartige Einmischung sicherstellende Darstellungsweise.

Erstes Lehrstück.

Gott ist ewig.

---

§. 52. Unter der Ewigkeit Gottes verstehen wir die mit allem Zeitlichen auch die Zeit selbst bedingende, schlechthin zeitlose Ursächlichkeit Gottes.

1. Wenn man die Ewigkeit Gottes von seiner Allmacht, welche hier nur in besonderer Beziehung auf die Ewigkeit umschrieben ist, absondert, so bleibt sie nur eine sogenannte ruhende Eigenschaft, und so wird sie auch oft beschrieben als die auf die Zeit angewendete Unendlichkeit oder Unermeßlichkeit. Sie aber als eine solche aufzustellen, würde nur die mit dem frommen Bewußtsein gar nicht zusammenhängende, mithin für uns völlig leere Vorstellung begünstigen von einem Sein Gottes, abgesehen von den Erweisungen seiner Kraft; eine Vorstellung, welche allemal schon den in Beziehung auf Gott immer verdächtigen, auf dem Gebiet der christlichen Frömmigkeit aber völlig unanwendbaren Gegensatz von Ruhe oder Muße oder Thätigkeit in sich schließt. Das fromme Bewußtsein aber wird, indem wir die Welt überhaupt auf Gott beziehen, nur wirklich als das Bewußtsein seiner ewigen Kraft*). Wenn dichterische Darstellungen dagegen die Ewigkeit Gottes nur als ein Sein vor allem Zeitlichen**) ausdrücken, so kann dieses nicht ohne Nachteil ebenso in die didaktische Sprache aufgenommen werden; indem auf diesem Gebiet eine Vergleichung von mehr und weniger nur zwischen Gleichartigem angestellt werden kann; die göttliche Ursächlichkeit aber muß, da ja auch die Zeit selbst durch dieselbe bedingt ist***), um so mehr vollkommen zeitlos gedacht werden†). Dieses wird

*) Röm. 1, 19.

**) Ps. 90, 2.

***) Augustin, de Gen. c. Man. I, 3. Deus enim fecit et tempora. . . . Quomodo enim erat tempus, quod Deus non fecerat, cum omnium temporum ipse sit fabricator. — Dasselbe scheint auch in dem Ausdruck ἄφθαρτος βασιλεὺς τῶν αἰώνων 1 Tim. 1, 17 angedeutet zu sein.

†) Aug., Conf. XI, 16. Nec tu tempore tempora praecedis,

durch Ausdrücke, welche Zeitliches bezeichnen, und also gleichsam bildlich erreicht, indem man die zeitlichen Gegensätze des vor und nach, des älter und jünger in Beziehung auf Gott durch Gleichsetzung aufhebt*). — Indem wir aber die Ewigkeit Gottes auf seine Allmacht beziehen, und sie ihr gleich und mit ihr identisch setzen, so folgt daraus an und für sich noch keineswegs, daß das zeitliche Dasein der Welt einen Rückgang in das Unendliche bilden müsse, so daß kein Anfang der Welt gedacht werden dürfe**). Denn wie das jetzt in der Zeit Entstehende doch auch in der Allmacht Gottes gegründet, mithin von ihm auf ewige, d. h. zeitlose Weise gewollt und bewirkt worden ist, so könnte auch die Welt zeitlos gewollt doch als im Anfang der Zeit hervorgetreten sein. Nur ist auch auf der andern Seite ebenso wenig zu besorgen, daß wenn die Welt anfangslos und endlos gesetzt wird, deshalb der Unterschied zwischen der göttlichen Ursächlichkeit und der innerhalb des Naturzusammenhanges aufgehoben werde und die Welt dann ewig wäre wie Gott. Vielmehr bleibt die Ewigkeit Gottes dennoch einzig, indem der Gegensatz zwischen Zeitlichkeit und Ewigkeit auch durch

---

alioquin non omnia tempora praecederes; sed praecedis omnia celsitudine semper praesentis aeternitatis. — Boeth., p. 137. Interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio. Aeternum necesse est et sui compos praesens sibi semper assistere, et infinitatem mobilis temporis habere praesentem.

*) Augustin., de Gen. ad litt. VIII, 48. Nullo temporum vel intervallo vel spatio incommutabili aeternitate et antiquior est omnibus, quia ipsa est ante omnia, et novior omnibus, quia idem ipse post omnia. In einer andern Form dasselbe wie 2 Petr. 3, 8.

**) Vgl. Jo. Damasc., c. Man. VI. *οὐ γὰρ πρότερον μὴ θέλων ὕϛερον ἠθέλησεν, ἀλλ᾽ ἀεὶ ἤθελεν ἐν τῷ ὑπ᾽ αὐτοῦ ὡρισμένῳ καιρῷ γίνεσθαι τὴν κτίσιν.*

die unendliche Länge der Zeit nicht im mindesten verringert wird *).

2. Sehr verdunkelt wird aber dieses Verhältnis freilich durch alle solche Erklärungen der Ewigkeit Gottes, welche sie jener scheinbaren Ewigkeit, nämlich der unendlichen Zeit, teils gleichsetzen**), teils auch nur sie mit derselben vergleichen***). Auch die gewöhnliche Formel, die Ewigkeit Gottes als diejenige Eigenschaft zu beschreiben, vermöge deren er weder angefangen habe noch aufhören werde, ist von dieser Art. Denn indem hier in der zeitlichen Dauer nur die Endpunkte geleugnet werden, wird doch zwischen diesen das Sein Gottes dem zeitlichen gleichgesetzt, mithin die Zeitlichkeit an sich und die Meßbarkeit des göttlichen Seins und also auch Wirkens durch die Zeit nicht geleugnet, sondern indirekt vielmehr behauptet. Wir müssen also alle solche Erklärungen als unangemessen verwerfen, welche nur die Schranken der Zeit, nicht die Zeit selbst, für Gott aufheben, und welche den Begriff der Ewigkeit aus dem der Zeitlichkeit, dessen

*) Augustin., de mus. VI, 29. Tempora fabricantur et ordinantur aeternitatem imitantia. — Id., de Gen. c. Man. I, 4. Non enim coaevum Deo mundum istum dicimus, quia non eius aeternitatis est hic mundus, cuius aeternitatis est Deus.

**) Socin Praelectt., cap. VIII. Nec vero in mundi creatione tempus primum extitit . . . quamobrem ipsius quoque Dei respectu aliquid praeteritum aliquid vero praesens, aliquid etiam futurum est. Moshelm, Theol. dogm. I, 254. Aeternitas est duratio infinita. Vgl. zu Cudw., Syst. intell., p. 781. — Reinh., p. 104. Aeternitas est existentiae divinae infinita continuatio, wobei schon eine unzulässige Unterscheidung zwischen Substanz und Existenz in Gott zum Grunde liegt.

***) Eckermann, Dogm. I, 123, nennt sie eine notwendige, indem er sie mit der Unsterblichkeit der Seele und der Unvergänglichkeit der Kräfte vergleicht.

Gegenteil er doch ist, durch Entschränkung bilden wollen. Wenn nun auch dichterische Stellen*) die Ewigkeit nicht anders als unter dem Bilde der unendlichen Zeit beschreiben können, so lehrt uns das Neue Testament**) selbst, wie diese für das Didaktische zu ergänzen sind. Muß man daher von einigen Theologen freilich zugeben, daß sie mit Socin nur um anderer dogmatischen Ansichten willen die völlig schriftmäßigen Erklärungen des Augustinus und Boethius verworfen haben, so kann man sich dieses bei andern doch nur aus der Besorgnis erklären, daß, wenn man die Ewigkeit als eine Zeitlosigkeit setze, dann eigentlich nichts gesetzt sei. Diese kann aber nur entstehen, wenn man die Ewigkeit unter die ruhenden Eigenschaften setzt und dabei doch denkt, daß jede für sich allein das Wesen des göttlichen Seins ausdrücken soll; sie verschwindet hingegen, wenn man diesen Begriff, so wie wir es fordern, mit dem der Allmacht verbindet, denn indem eine göttliche Wirksamkeit gesetzt wird, kann zwar etwas Unbekanntes und vielleicht nicht anschaulich Darzustellendes, aber doch keineswegs nichts gesetzt sein. Ja auch für die Anschaulichkeit des Begriffs bietet uns das endliche Sein eine Hilfe dar, indem auch diesem die Zeit überwiegend nur anhängt, sofern es verursacht ist, minder aber sofern verursachend; vielmehr sofern es erfüllte Zeitreihen als dasselbige hervorbringt, und also als sich selbst gleichbleibend — wie z. B. das Ich als beharrlicher Grund aller wechselnden Gemütserscheinungen, namentlich aller Entschlüsse, deren jeder wieder als Moment eine erfüllte Zeitreihe hervorbringt — das Beharrliche verursachend ist zu dem wechselnden Verursachten, wird es auch beziehungsweise zu dem

*) Hiob 36, 26. Ps. 102, 28.
**) Vgl. 2 Petr. 3, 8 mit Ps. 90, 2.

Verursachten als zeitlos gesetzt. Und mit einem solchen analogischen Anknüpfungspunkt müssen wir uns hierbei begnügen.

Zusatz. Von der Unveränderlichkeit Gottes. Ist der Begriff der Ewigkeit so gefaßt, so ist keine Veranlassung, die Unveränderlichkeit noch als eine besondere Eigenschaft aufzuführen, vielmehr ist sie in jener schon enthalten. Denn ist Gott in seinem ihre schlechthinige Abhängigkeit bedingenden Verhältnis zur Welt völlig zeitlos: so giebt es darin kein mannigfaltiges Nacheinander. Anders scheint es sich zu stellen, wenn man, von dem Unterschiede zwischen Substanz und Existenz in Gott ausgehend, die Ewigkeit nun als die eine Seite der Unveränderlichkeit darstellt*). Allein es kommt doch für uns auf dasselbe hinaus, da die andere Seite eine ruhende Eigenschaft ist, welche nichts in dem frommen Selbstbewußtsein Vorkommendes aussagt. Man kann also eher, daß Gott unveränderlich ist, nur als einen Kanon aufstellen, um zu verhüten, daß keine fromme Gemütserregung so gedeutet, und keine Aussage von Gott**) so verstanden werde, daß dabei irgendein Wechsel in Gott müsse vorausgesetzt werden.

*) Vgl. Reinh., Dogm., S. 105. Betrachtet man sie, die Unveränderlichkeit, an dem Wesen Gottes, so heißt sie Einfachheit; an der Existenz, so ist sie Ewigkeit. — Vorher aber war auch bei ihm die Einfachheit schon eine besondere Eigenschaft, und die Ewigkeit war die an der Existenz betrachtete Unendlichkeit.

**) 2 Mos. 32, 14. Jer. 26, 13 und 42, 10.

Zweites Lehrstück.
Gott ist allgegenwärtig.

§ 53. Unter der Allgegenwart Gottes verstehen wir die mit allem Räumlichen auch den Raum selbst bedingende, schlechthin raumlose Ursächlichkeit Gottes.

1. So wie der Satz dem vorhergehenden ganz gleichförmig lautet, und der Begriff der Allgegenwart selbst nur hier aufgenommen worden ist, weil der Gegensatz der göttlichen Ursächlichkeit gegen die endliche in dem Ausdruck Ewigkeit überwiegend auf die Zeit bezogen wurde, so scheint nichts anderes nötig, als ebenso gleichförmig alles zu dem vorigen Satz Beigebrachte, Raum in Zeit verwandelnd, auf diesen überzutragen. Von der religiösen Dichtkunst zwar ist dieser Begriff schon von jeher*) auf eine vorzügliche Weise und weit mehr als der der Ewigkeit gefeiert worden. So wird man auch überhaupt sagen müssen, daß weit mehr fromme Momente den Begriff der Allgegenwart hervorrufen, und dieser also lebendiger ist und eine allgemeinere Geltung hat; wogegen die Beziehung Gottes auf die Zeit, welche in dem Begriff der Ewigkeit ausgedrückt ist, minder in das fromme Leben eingreift, und sich daher durch einen kälteren Ton unterscheidet. Dies liegt wohl darin, daß der größte Teil der Frommen mit seinem Bewußtsein an der Gegenwart festgehalten wird. Wenn also die Gleichsetzung der göttlichen Ursächlichkeit mit dem Gesamtinhalt der endlichen jedem Akt, in welchem wir einen Teil des Naturzusammen-

*) Ps. 139 u. a.

hanges in uns aufnehmen oder uns mit einem solchen identifizieren, also jedem Moment unseres über die ganze Welt sich ausdehnenden Selbstbewußtseins das Recht giebt, das fromme Bewußtsein aufzuregen; und also wo irgend der Mensch sich bewegt oder bewegt wird, er auch aufgefordert ist, die in jeder endlichen Ursächlichkeit ihm unmittelbar nahe Kraft des Höchsten mit seinem Bewußtsein zu ergreifen: so ist natürlich, daß wir uns in dieser Hinsicht weit öfter in die uns doch unmittelbar zur Wahrnehmung kommenden entferntesten Räume versetzen, als wir auf die entferntesten Zeiten zurückgehen. Auf unserm Standpunkt aber erscheint diese Ungleichheit, wie natürlich sie auch sei, doch nicht billig, und der Glaubenslehre als einem wissenschaftlicheren Verfahren liegt ob, sie auszugleichen, was hier durch die Art der unmittelbaren Zusammenstellung beider Begriffe bewirkt werden soll. Zugleich aber muß sie sich vorsehen, daß nicht die größere Lebendigkeit des hier zu behandelnden Begriffs mit einer starken sinnlichen Beimischung zusammenhänge und sie von dieser etwas mit aufnehme.

Wie nun die göttliche Ursächlichkeit als Ewigkeit gar leicht so erscheinen kann, als sei sie doch sich ungleich, wenn man vor dem Sein der endlichen ein Nichtsein derselben setzt; ebenso erscheint sie auch leicht so in Beziehung auf den Raum, wenn man doch zugeben muß, daß die endliche Ursächlichkeit größer und kleiner ist an verschiedenen Orten, am kleinsten nämlich da, wo der Raum nur erfüllt ist durch sogenannte tote Kräfte, und größer, wo eine größere Lebensentwickelung ist, am größten also, wo klares menschliches Bewußtsein wirksam ist, und so höher hinauf. Hiergegen nun muß zunächst gesagt werden, daß hierdurch wohlverstanden kein Unterschied in der allmächtigen Gegenwart Gottes gesetzt ist, sondern nur in der Empfänglichkeit des endlichen

Seins, auf dessen verursachende Thätigkeit eben die göttliche Gegenwart bezogen wird*); denn so ist die Empfänglichkeit des Menschen dafür größer als irgendeines anderen irdischen Seins; unter den Menschen aber ist sie bei den Frommen am größten. Doch auch dieses wird erst ganz deutlich, wenn man sich erinnert, daß zufolge der Erklärung unseres Satzes die göttliche Allgegenwart auch vollkommen raumlos**), mithin auch nicht größer oder kleiner an verschiedenen Orten darf gedacht werden.

2) Es ist aber schwer, um alle solche Bestimmungen, welche doch in die göttliche Allgegenwart etwas Räumliches hineinlegen, glücklich herumzukommen, wenn man unmittelbar die dichterischen und volksmäßigen Beschreibungen, welche fast immer die raumbedingende Ursächlichkeit in Gott unter dem Bilde des unbeschränkten Raumes selbst vorstellen, in das dogmatische Gebiet übertragen will; und ebenso schwer, wenn man damit anfängt, die göttliche Allgegenwart ohne Beziehung auf die göttliche Ursächlichkeit als eine ruhende Eigenschaft zu betrachten. In der ersten Beziehung kann, richtig gebraucht, nicht ohne Nutzen sein die in der griechischen Theologie übliche Bezeichnung der göttlichen Allgegenwart durch die Ausdrücke *ἀδιαςασία* und *συνουσία*, beide nämlich

---

*) Jo. Damasc., de fid. orth. I. 13. *αὐτὸς μὲν γὰρ διὰ διὰ πάνυων ἀμιγῶς διήκει, καὶ πᾶσι μεταδίδωσι τῆς ἑαυτοῦ ἐνεργείας κατὰ τὴν ἑκάστου ἐπιτηδειότητα καὶ δεκτικὴν δύναμιν.*

**) Augustin., de div. quaest. XX. Deus non alicubi est, quod enim alicubi est, continetur loco; et tamen quia est, et in loco non est, in illo sunt potius omnia quam ipse alicubi. Nec tamen ita in illo, ut ipse sit locus. — Id., Ep. 187, 11. Et in eo ipso quod dicitur Deus ubique diffusus carnali resistendum est cogitationi . . . . ne quasi spatiosa magnitudine opinemur Deum per cuncta diffundi, aicut sër aut lux.

auf die allmächtige Gegenwart bezogen. Nämlich die Verneinung aller Entfernung drückt den Gegensatz gegen die endliche Ursächlichkeit aus, welche — und zwar die geistige wie die leibliche — durch die Entfernung von ihrem ursprünglichen Ort oder Mittelpunkt geschwächt wird, so daß jede Kraft, wie sie da gar nicht mehr ist, wo sie nicht mehr wirkt, auch überhaupt weniger ist, wo sie weniger wirkt. Dieser Unterschied ist es, welcher geleugnet, und also ein Sich-überall-gleich-sein der göttlichen Ursächlichkeit behauptet wird: die Beziehung auf den Raum aber, welche in dem Ausdruck Nicht-außer-einander-sein liegt, und so auch in dem Sich-überall--gleich-sein, gilt nur von dem Endlichen als dem bewirkten, nicht aber von Gott. Dasselbe ist von dem Ausdruck *συνουσία* zu merken, welcher nur besagen kann, daß nirgend endliche Ursächlichkeit ist ohne göttliche, nicht aber zugleich, daß die göttliche mit der endlichen im Raum wäre. Denn nicht nur die *συνουσία ἐνεργητικὴ*, sondern auch die *ὑποςατικὴ*, insofern letztere die göttliche Allgegenwart als Erhaltung der Dinge bei ihrem Sein und ihren Kräften ausspricht, bezieht sich auf die endliche Ursächlichkeit. Jede andere Erklärung würde den Verdacht einer Vermischung des göttlichen Seins mit dem endlichen, mithin einen pantheistischen Schein, nicht leicht vermeiden können. Diesen Schein trägt auch gar sehr stark jene Bestimmung, daß Gott nicht circumscriptive, sondern repletive überall sei. Denn bei Raumerfüllung können wir die Analogie mit expansiven Kräften nicht entfernen, und dann liegt die Vorstellung von einer Gott zuzuschreibenden unendlichen Ausdehnung nur zu nahe. Und auch die Verbesserung, die man anbringt, indem man sagt, dies solle nicht körperlich verstanden werden, als ob etwa durch die göttliche Raumerfüllung das Sein eines Endlichen im Raum verhindert

werde, sondern auf göttliche Weise, wird selten mit der gehörigen Vorsicht gefaßt *); und wenn sie dann so ausgedrückt wird, daß Gott alle Örter in sich fasse **), so führt das leicht auf das Entgegengesetzte, daß nämlich Gott auch räumlich das allgemein Alles-umschließende ist; und wenn nun diese Allgegenwart ruhend im Gegensatz von wirksam gedacht wird, so bleibt fast nur übrig, daß er das an sich Leere sei. Wie denn auch der verwandte Ausdruck, daß Gott selbst der Ort für alles sei ***), eben deshalb nur mit großer Vorsicht gebraucht werden darf. Daher bleibt von dieser Seite die gründlichste Verbesserung, welche das Räumliche gänzlich aufhebt, die Formel, daß Gott in sich selbst sei †), der aber freilich die zur Seite stehen muß, daß die Wirkungen seines ursprünglichen In-sich-selbst-seins überall seien. Mittelbar und gleichsam bildlich wird aber dasselbe erreicht durch Aufhebung der räumlichen Gegensätze ††). Das andere

---

*) Diese kann man rühmen an Jo. Dam. l. c. *Ἔςι δὲ καὶ νοητὸς τόπος, ἔνθα νοεῖται καὶ ἔςιν ἡ νοητὴ καὶ ἀσώματος φύσις, ἔνθαπερ πάρεστι καὶ ἐνεργεῖ . . . ὁ μὲν οὖν θεὸς . . . λέγεται καὶ ἐν τόπῳ εἶναι, και λέγεται τόπος θεοῦ, ἔνθα ἔκδηλος ἡ ἐνέργεια αὐτοῦ γίνεται.*

**) Hilar., d. f. Tr. I, 6. Nullus sine Deo, neque ullus non in Deo locus est.

***) Theoph., ad Aut. II. *Θεὸς γὰρ οὐ χωρεῖται, ἀλλ' αὐτός ἐςι τόπος τῶν ὅλων.*

†) Augustin, Ep. 187, 14. Nullo contentus loco, sed in se ipse ubique totus.

††) Augustin, de gen. ad litt. VIII, 48. Incommutabili excellentique potentia et interior omni re quia in ipso sunt omnia, et exterior omni re, quia ipse est super omnia. — Hilar. l. c. ut in his cunctis originibus creaturarum Deus intra extraque et supereminens et internus, id est circumfusus et infusus in omnia nosceretur, cum . . . exteriora sua interior insidens ipse, rursum

anlangend, so hebt die Unterscheidung der göttlichen Allgegenwart als einer ruhenden und als einer wirksamen Eigenschaft das wesentliche Sich-selbst-gleich-sein der göttlichen Ursächlichkeit fast unfehlbar auf, und bringt dadurch nur Verirrungen hervor. Wenn man zum Beispiel unterscheidet die Allgegenwart Gottes, so weit sie sich auf ihn selbst bezieht, und die Allgegenwart bezüglich auf die Geschöpfe *), und nimmt dabei entweder eine Schöpfung in der Zeit an, so gab es vor dieser nur die erste Allgegenwart, und die andere ist erst hinzugekommen; oder man setzt die Welt endlich im Raum, und also einen am Ende freilich immer leeren Raum außer derselben, so erstreckt sich wiederum die erste Allgegenwart weiter als die andere, und es geschieht dann sehr leicht, daß man sagt, Gott sei an und für sich auch außer der Welt, bezüglich auf die Geschöpfe aber nur innerhalb der Welt gegenwärtig, wodurch eine ähnliche Ungleichheit eintritt. Am weitesten sind auch hierin die Socinianer gegangen **), vorzüglich aber doch, um jenen pantheistischen Schein zu vermeiden ***), welches sie nur so erreichen zu können meinten, weil sie sich nicht ganz von der Räumlichkeit in dem Sein und Wirken Gottes losmachen konnten; und am stärksten tritt dies hervor, wenn dafür

---

exterior interna concluderet atque ita totus ipse intra extraque se continens neque infinitus abesset a cunctis, neque cuncta ei, qui infinitus est, non inessent.

*) Radicaliter et relative. S. Gerh., loc. th. III, 136.

**) Smalcius, Refut. Franc., p. 4. Essentia et praesentia Dei in locis omnibus nulla datur, nec enim frustra in coelis Deus esse dicitur.

***) Thom. Pisecius, respon. ad rat. Camp. Virtutem Dei infinitam permeare omnia scripturae testantur, non essentiam, cuius infinitate concessâ universa orbis machina, quam cernimus, corpus quoddam divinum esset.

als Rechtfertigung angeführt wird, es sei an den endlichen Dingen eine Vollkommenheit, wenn sie mit ihrer Kraft weiter reichen als mit ihrem Wesen. Dem entgegen muß dann freilich das Überall-sein Gottes auf sein Wesen und seine Macht gleichmäßig bezogen werden.

Zusatz. Von der Unermeßlichkeit Gottes. Es ergiebt sich schon von selbst, daß wir von diesem Ausdruck als Bezeichnung einer besondern göttlichen Eigenschaft nicht weiter zu handeln haben. Der Gebrauch desselben ist auch mit großen Schwierigkeiten verknüpft *); teils wird er mit der Unendlichkeit Gottes gleichgestellt, teils wird er aus derselben abgeleitet, indem nämlich die Unendlichkeit an der Substanz betrachtet Unermeßlichkeit, an der Existenz betrachtet aber die Ewigkeit giebt. So wie aber auf diese Weise genommen in der Ewigkeit die Zeit nicht aufgehoben wird, sondern nur die Schranken derselben, ebenso auch in der Unermeßlichkeit nicht der Raum, sondern nur die Schranken desselben **); und wir hätten dann an demselben nur die von der Allmacht getrennte, mithin ruhende, aber doch immer räumlich gedachte Allgegenwart. Wird die Unermeßlichkeit aber als die Unendlichkeit selbst gedacht, so wird diese wieder häufig als eine Eigenschaft aller Eigenschaften Gottes dargestellt. Als solche könnten wir nun hier auf keinen Fall von ihr zu reden haben; aber sie wird auch nirgend vorkommen, weil sie ihres negativen Gehaltes wegen keine wahre Eigenschaft sein kann, auch nicht der Eigenschaften, sondern nur eine Cautel in Beziehung auf dieselben. Sie müßte aber dann doch an allen gerade die Analogie mit dem Endlichen abweisen, und wäre also die allgemeine anti-

*) Vgl. Gerh., loc. III, 122, u. Reinh., Dogm. S. 101—104.

**) S. Mosheim, Theol. dogm. I, p, 247. Quando infinitas cum respectu loci seu spatii consideratur dicitur immensitas.

anthropoeidische und antisomatoeidische Formel. Und als solche hat sie uns auch hier geleitet und wird es auch in Zukunft, ohne daß wir deshalb richtig finden, sie als eine Eigenschaft aufzustellen. Denn da wir es hier nur mit der Ursächlichkeit Gottes zu thun haben, so enthält die Unendlichkeit Gottes auch nur die Aufgabe, die Analogie mit der endlichen Ursächlichkeit abzuwehren. Nun ist aber alle endliche Ursächlichkeit durch Zeit und Raum meßbar, mithin haben wir die göttliche im eigentlichsten Sinn unendlich gesetzt, indem wir sie schlechthin zeitlos und raumlos setzten. Und zur Gleichheit mit diesem richtigen Gehalt der Unendlichkeit läßt sich auch der Ausdruck Unermeßlichkeit leicht umlenken, wenn man nur U n e r m e ß l i c h k e i t sagt, weil alles Messen sich doch auf Raum- und Zeitbestimmung zurückführen läßt. Wie nun die Unermeßlichkeit gewöhnlich bestimmt wird, legt man auf der einen Seite ein Überallsein hinein, warnt aber auf der andern, daß dies nicht nach der Weise der Ausdehnung verstanden werden soll. Allein hat man einmal die Wirksamkeit Gottes von dem Sein Gottes getrennt und das letztere allein betrachtet, so bleibt freilich für die Unermeßlichkeit nur eine Verneinung übrig, ohne irgendeine positive Unterlage, welche aus den frommen Gemütserregungen könnte hervorgegangen sein; wogegen sich leicht von selbst ergiebt, daß der Gegensatz zwischen dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl und dem teilweisen, gleichviel ob Abhängigkeits- oder Freiheitsgefühl, als welches beides gleichsehr zeitlich und räumlich ist, eben dieses in sich schließt, daß die Ursächlichkeit, welche jenes in uns hervorruft, nicht kann zeitlich und räumlich sein.

Drittes Lehrstück.

Gott ist allmächtig.

§ 54. In dem Begriff der göttlichen Allmacht ist so sowohl dieses enthalten, daß der gesamte, alle Räume und Zeiten umfassende Naturzusammenhang in der göttlichen, als ewig und allgegenwärtig aller endlichen entgegengesetzten Ursächlichkeit gegründet ist, als auch dieses, daß die göttliche Ursächlichkeit, wie unser Abhängigkeitsgefühl sie aussagt, in der Gesamtheit des endlichen Seins vollkommen dargestellt wird, mithin auch alles wirksam wird und geschieht, wozu es eine Ursächlichkeit in Gott giebt.

1. Da der Naturzusammenhang nichts anderes ist als die zwiefache, durch einander gegenseitig bedingte Gesamtheit des endlich Verursachenden und des endlich Verursachten, so liegt in dem ersten Teil unseres Satzes zunächst, daß jedes für sich gesetzte Endliche vermöge seines Begründetseins in der göttlichen Allmacht alles bewirkt, was die ihm eingepflanzte Ursächlichkeit im Gebiet der allgemeinen Ursächlichkeit vermag. Ebenso aber liegt auch darin, daß jedes innerhalb des Naturzusammenhanges Verursachte auch vermöge seines Geordnetseins durch die göttliche Allmacht das reine Ergebnis ist von allem innerhalb des Naturzusammenhanges verursachenden nach Maßgabe, wie es mit jedem in Beziehung steht. Wie nun alles, was wir in der Gesamtheit des endlichen Seins als ein Besonderes für sich setzen können, sowohl verursachend als verursacht sein muß, so giebt es nirgend

und niemals etwas, was ein Gegenstand für die göttliche Ursächlichkeit erst würde, vorher aber schon — mithin irgendwie unabhängig von Gott und ihm gegenübergestellt — gewesen wäre; vielmehr würde durch jede solche Annahme, sei es nun, daß die Wirksamkeit in der göttlichen Allmacht überhaupt auf solche Weise beginne, oder daß diese Wirksamkeit durch solches Entgegentreten, gleichviel ob selten oder oft unterbrochen werde, immer wird das Grundgefühl der Frömmigkeit dadurch aufgehoben. Denn wenn nicht unmittelbar, doch indem wir unser Selbstbewußtsein zu dem des gesamten endlichen Seins erweitern, repräsentieren wir dann eben jenes auch, und so kann auch eine schlechthinige Abhängigkeit nicht mehr, sondern nur eine teilweisige stattfinden. — Ferner indem die göttliche Allmacht nur ewig und allgegenwärtig gedacht werden kann, so ist einesteils unstatthaft, daß zu irgendeiner Zeit etwas durch dieselbe erst werden soll, sondern durch sie ist immer alles schon gesetzt, was durch die endliche Ursächlichkeit freilich in Zeit und Raum erst werden soll. Und ebenso wenig ist irgendetwas deshalb weniger durch die göttliche Allmacht gesetzt, weil es schon als durch endliche Ursächlichkeit geworden erkannt werden kann, oder deshalb mehr durch göttliche Allmacht geworden, weil es nicht auf endliche Ursächlichkeit zurückgeführt ist. Niemals also kann auf irgendeine Weise die göttliche Allmacht gleichsam als eine Ergänzung der Naturursachen in die Stelle derselben treten, indem sie dann auch ihnen gleichartig zeitlich und räumlich wirken müßte, und bald so wirkend, dann wieder nicht so, sich selbst ungleich wäre, mithin weder ewig noch allgegenwärtig. Vielmehr ist und wird alles ganz durch die göttliche Allmacht, so daß alles ungeteilt durch eines besteht.

2. Der zweite Teil unseres Satzes beruht nun darauf,

daß wir auf unserm Gebiet zur Vorstellung der göttlichen Allmacht nur kommen durch die Auffassung des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls, und es uns also an jedem Anknüpfungspunkt fehlt, um an die göttliche Ursächlichkeit Ansprüche zu machen, welche über den Naturzusammenhang, den eben jenes Gefühl umfaßt, hinausgehen. Hiergegen scheint freilich gesagt werden zu können, was wir alles nennen, das bestehe aus dem Wirklichen und dem Möglichen; die Allmacht müsse also auch dieses beides umfassen, wenn sie sich aber in der Gesamtheit des endlichen Seins vollkommen und erschöpfend darstelle, so umfasse sie nur das Wirkliche und nicht auch das Mögliche. Allein wie wenig der Unterschied zwischen Möglichem und Wirklichem für Gott einer sein könne, das wird sich sehr deutlich zeigen, wenn wir nur darauf achten, in welchen Fällen wir selbst vornehmlich denselben in Anwendung bringen. Wir denken uns zuvörderst manches in einem Dinge möglich zufolge des allgemeinen Begriffs der Gattung, der es angehört, was aber nicht wirklich wird, weil die besondere Bestimmtheit desselben gerade dieses ausschließt, während bei andern einzelnen derselben Gattung andere auch vermöge des Gattungsbegriffs mögliche Bestimmungen aus derselben Ursache ausgeschlossen bleiben. Hier erscheint aber etwas nur uns als möglich, weil die Bestimmtheit des Einzelnen zu finden eine Aufgabe ist, die wir nie vollkommen zu lösen vermögen. In Beziehung auf Gott aber ist ein solcher Unterschied zwischen dem Allgemeinen und Einzelnen nicht vorhanden, sondern in ihm ist ursprünglich die Gattung als die Gesamtheit aller ihrer Einzelwesen, und diese wiederum sind mit ihrem Ort in der Gattung zugleich gesetzt und begründet, so daß, was hierdurch nicht wirklich wird, in Beziehung auf ihn auch nicht möglich ist. Ebenso sagen wir, es sei manches

möglich zufolge der Natur eines Dinges, zusammengenommen seine innere Bestimmtheit durch die Gattung und als Einzelwesen, was doch in und an demselben nicht wirklich wird, weil es gehemmt ist durch die Stellung des Dinges in dem Gebiet der allgemeinen Wechselwirkung. Diesen Unterschied machen wir mit Recht, und schreiben dem so als möglich Gedachten eben wie jenem eine Wahrheit zu, weil wir uns nur vermittelst dieses indirekten Verfahrens, aus dem unfruchtbaren Gebiet der Abstraktion heraustretend, eine Anschauung zusammensetzen von der Bedingtheit der Entwickelung des einzelnen Seins. Könnten wir hingegen für jeden Punkt den Einfluß der gesamten Wechselwirkung übersehen, so würden wir doch gleich gesagt haben, was nicht wirklich geworden, sei auch innerlich des Naturzusammenhanges nicht möglich gewesen. In Gott ist aber nicht eines getrennt vom andern, das Für-sich-bestehende besonders, und die Wechselwirkung besonders gegründet, sondern beides mit und durch einander, so daß in Beziehung auf ihn nur dasjenige möglich ist, was in dem einen von beiden ebenso sehr begründet ist wie in dem andern. Auf diese beiden Fälle aber lassen sich alle zurückführen, welche für uns eine Wahrheit haben. Denn die Vorstellung von einem Möglichen außerhalb der Gesamtheit des Wirklichen *) hat nicht einmal für uns Wahrheit, weil nicht nur das fromme Selbstbewußtsein uns auf diesen Punkt nicht führt, sondern auch, wie wir

*) Aussprüche, wie Basil., hom. I in hexaëm. *τὸν τοῦ παντὸς τούτου δημιουργὸν οὐχ ἑνὶ κόσμῳ σύμμοτρον ἔχειν τὴν ποιητικὴν δύναμιν, ἀλλ' εἰς τὸ ἀπειροπλάσιον ὑπερβαίνουσαν* müssen wir uns aus der Geringfügigkeit der damaligen Kenntnis des Weltalls erklären, über welche wir zu dem *ἀπειροπλάσιον* schon gekommen sind.

immer dazu gelangt sein möchten, wir alsdann eine Selbstbeschränkung der göttlichen Allmacht annehmen müßten, die niemals gegeben werden kann, zu der sich aber auch kein Grund vorstellig machen ließ, es müßte denn das als möglich Gedachte nicht als eine Vermehrung, sondern nur irgendwie als eine Verringerung des Wirklichen ins Dasein treten können, wodurch die ganze Voraussetzung aufgehoben wird*).

3. Wie nun, wenn in Beziehung auf Gott kein Unterschied zwischen Möglichem und Wirklichem stattfindet, die volksmäßige, doch auch oft in wissenschaftliche Auseinandersetzungen aufgenommene Erklärung der Allmacht, als der Eigenschaft, vermöge deren Gott alles bewirken könne, was möglich ist oder keinen Widerspruch in sich schließt, zu beurteilen sei, das ergiebt sich leicht von selbst. Wenn man nämlich den Widerspruch realiter nimmt, und das widersprechend nennt, was in der Gesamtheit des Seins keinen Ort finden kann, so ist sie vollkommen richtig; denn alles zusammen Mögliche bringt die göttliche Allmacht gewiß hervor. Nur eben dieses bliebe zu tadeln, wenn sie sagt, Gott könne vermöge der Allmacht bewirken, nicht er bewirke; denn dadurch wird ein Unterschied zwischen Können und Wollen gesetzt, und die Erklärung nähert sich einer andern, die Allmacht nämlich sei die Eigenschaft, vermöge deren Gott alles könne, was er wolle. Ein Unterschied zwischen Können und Wollen ist aber in Gott ebenso wenig, wie der zwischen Wirklich und Möglich**). Denn welches von beiden auch

*) Richtig daher Abelard, Introd. III, 5. Potest, quod convenit, non convenit quod praetermittit, ergo i tantum facere potest, quod quandoque facit. Hierzu auch August., Enchirid. 24. Neque enim ob aliud veraciter vocatur omnipotens, nisi quoniam quicquid vult potest.

**) Jo. Damasc., d. fid. orth. I, 8 nennt Gott zwar δύναμιν

größer sei als das andere, das Wollen oder das Können, es liegt darin immer eine Beschränkung, welche nur aufgehoben werden kann, wenn man beide dem Umfange nach gleichsetzt. Aber auch schon die Trennung beider für sich, als ob nämlich Können ein anderer Zustand sei als Wollen, ist eine Unvollkommenheit. Denn soll ich mir ein Können ohne Wollen denken, so muß das Wollen von einem einzelnen, also wohl auch immer veranlaßten Antrieb ausgehn, und soll ich mir Wollen ohne Können denken, so muß das Können nicht in der innern Kraft gegründet sein, sondern ein äußerlich gegebenes. Lassen sich daher, weil es in Gott kein Wollen durch einzelne Antriebe giebt, und kein von außen her wachsendes und abnehmendes Können, in Gott auch beide selbst in Gedanken nicht trennen, so sind auch, weil Wollen und Können zusammen notwendig Thun sind, auch weder Willen und Thun von einander zu trennen, noch Können und Thun, sondern die ganze Allmacht ist ungeteilt und unverkürzt die alles thuende und bewirkende. Darüber hinaus aber noch etwas sagen zu wollen, wird eben wegen der damit unvermeidlich verbundenen Entzweiung zwischen Können und Wollen wieder nichtig *).

4. Mit den bisher gerügten Mißverständnissen hängen nun auch mehrere vorzüglich durch die scholastischen Bearbeitungen aufgekommene Unterscheidungen innerhalb der göttlichen Allmacht und Einteilungen derselben zusammen,

---

οὐδενὶ μέτρῳ γνωριζομένην, μόνῳ τῷ οἰκείῳ βουλήματι μετρουμένην. Allein dies ist nur einseitig gemeint, denn I, 13 sagt er *πάντα μὲν ὅσα θέλει δύναται, οὐχ ὅσα δὲ δύναται θέλει.*

*) Dies gilt von allen solchen Formeln wie Deus absoluta sua potentia multa potest, quae non vult nec forte unquam volet; oder Nunquam tot et tanta efficit Deus, quin semper plura et majora efficere possit. S. Gerh., loc. theol. I, 132. 133.

welche ohne Schaden könnten außer Umlauf gesetzt werden. Dahin gehört zunächst der Gegensatz zwischen einer unmittelbaren und mittelbaren oder absoluten und geordneten Ausübung der göttlichen Allmacht d. h. wenn sie ohne Zwischenursachen wirksam ist, und wenn vermittelst dieser. Sobald nun einzelne Wirkungen einige nur auf diese, andere nur auf jene zurückgeführt werden sollen, so ist die Unterscheidung falsch. Denn alles, was zeitlich und räumlich geschieht, hat auch in der Gesamtheit des Außer-ihm und Vor-ihm seine Bedingungen, mögen sich uns diese auch noch so sehr verbergen, und fällt insofern unter die geordnete Macht; soll einiges mit Ausschluß von anderem auf die unmittelbare zurückgeführt werden, so wird aller Naturzusammenhang aufgehoben. Denken wir aber nicht das Einzelne als Wirkung der göttlichen Allmacht, sondern die Welt selbst, so können wir nur auf die unmittelbare Ausübung zurückgehn. So weit wir daher mit der Anwendung des Begriffs der Schöpfung in das Einzelne gehen können, so weit auch aus demselben Grunde mit dem einer absoluten Ausübung der Allmacht; so weit aber mit dem richtig verstandenen Begriff der Mitwirkung oder der Erhaltung nach dieser Seite hin*), so weit gehört denn auch alles der geordneten Ausübung der Macht, welche die Abhängigkeit jedes Einzelnen von der Gesamtheit des Seins auf ewige Weise festgestellt hat und sich zum Fortbestehen der allgemeinen Wechselwirkung der Kräfte der einzelnen Dinge bedient. Einen Punkt aber, den wir nur auf die absolute Ausübung — die man strenger entgegensetzend nicht etwa die ungeordnete nennen müßte — und nicht auf die geordnete beziehen dürften oder umgekehrt, giebt es für uns nicht. — Eine

*) Vgl. § 38, 1 und § 45 Zusatz.

ähnliche Bewandtnis hat es mit dem Unterschied, der fast überall gemacht wird zwischen einem schlechthinigen göttlichen Willen und einem bedingten. Nämlich durch diese Annahme wird ebenfalls das Können, weil in diesem ein solcher Unterschied nicht gemacht wird, größer gesetzt als das Wollen; und es gestaltet sich eine Abstufung, so daß von dem, was Gott kann, er einiges schlechthin will, anderes nur unter gewissen Bedingungen will, und noch anderes gar nicht will. Aber es verhält sich auch keinesweges so, daß Gott einiges schlechthin wollte und anderes bedingt; sondern wie es für jedes, was geschieht, etwas giebt, wovon wir sagen können, wenn dieses nicht wäre, würde auch jenes nicht sein, so kann man von allem Einzelnen, daß es ist und wie es ist, sagen, daß Gott es nur bedingt will, weil jedes bedingt ist durch anderes. Alles dasjenige, wodurch anderes bedingt wird, ist selbst durch den göttlichen Willen bedingt, und zwar so, daß der göttliche Wille, auf dem das Bedingende beruht, nicht jeder ein anderer ist, sondern es ist nur ein und derselbe, das ganze Gebiet des sich unter einander bedingenden endlichen Seins umfassende göttliche Wille, und dieser ist gewiß der schlechthinige, weil nichts ihn bedingt. Sonach würde alles Einzelne von Gott bedingt gewollt, das Ganze aber als Eines würde schlechthin gewollt. Auf der andern Seite, wenn wir einmal Einzelnes aus dem Zusammenhange herausnehmen und so auf den göttlichen Willen beziehen, werden wir sagen müssen, daß jedes für sich Bestehende, sofern wir es nicht als bedingt betrachten, sondern als das Ganze mitbedingend, von Gott so sehr als das, was es ist, gewollt wird, daß ja auch alles andere so werden muß und nicht anders werden kann, als so wie dieses darauf einwirkt, welches ja ebenso viel sagen will, als daß es schlechthin von Gott gewollt sei. In dieser Beziehung

also wird man sagen können, daß alles Einzelne, sofern es durch anderes bewirkt werden muß, auch nur bedingt von Gott gewollt ist, und ja nicht, als ob es deshalb weniger gewollt wäre oder weniger zur Wirklichkeit käme; alles aber, sofern es selbst wirksam ist und anderes auf mancherlei Weise bedingend, sei das von Gott schlechthin Gewollte.

Am schlimmsten aber scheint der ganze Begriff der göttlichen Allmacht gefährdet, wenn man einander gegenübergestellt einen wirksamen und unwirksamen göttlichen Willen, und einen freien und notwendigen. Der notwendige Wille nämlich soll sich auf dasjenige beziehen, was Gott vermöge seines Wesens will, der freie auf das, was er seines Wesens halber auch ebenso gut nicht wollen könnte*), wobei man voraussetzt, es gehöre nicht zu seinem Wesen, sich selbst zu offenbaren. Vermöge des notwendigen Willens also will Gott sich selbst, und vermöge des freien anderes als sich selbst. Aber ein Sich-selbst-wollen Gottes bleibt immer eine höchst unbequeme Formel, und man kann sich dann kaum mehr zurückhalten von der spitzfindigen Frage, ob, wie vermöge seines freien Willens die Welt ist, so auch Gott selbst ist, weil er vermöge seines notwendigen Willens sich selbst will, oder ob er sich selbst will, weil er ist. Oder um es etwas anders auszudrücken, ob dieses Sich-selbstwollen mehr nach der Weise der Selbsterhaltung ist oder mehr nach der Weise der Selbstbilligung, oder wenn man beides zusammenfaßt, nach der Weise der Selbstliebe**). Da

*) Gerh., loc. th. III, 203. Ex necessitate naturae vult quae de se ipso vult, nulla re sive extra se sive intra se permotus. Libere vult, quae de creaturis vult, quae poterat et velle et nolle.

**) Wegscheid., Institt. § 67. Voluntas necessaria i. e. actus

nun Selbsterhaltung als wirklicher Wille sich schwerlich denken läßt, wenn nicht etwas angestrebt oder abgestoßen werden muß*), und Selbstbilligung ein gespaltenes Bewußtsein fast notwendig voraussetzt: so sieht man leicht, daß dies Sich-selbst-wollen nichts anderes besagen kann als das Sein Gottes selbst, unter der Form des Willens gesetzt. Dieses rein innerliche auf ihn selbst Bezogene in Gott kann aber in unserem frommen Selbstbewußtsein niemals vorkommen; und so fiele dieser notwendige Wille Gottes auf jeden Fall als etwas hieher gar nicht Gehöriges der spekulativen Theologie anheim. Überdies aber scheint weder dieser Gegensatz selbst auf Gott anwendbar zu sein, noch auch, was man unter die entgegengesetzten Glieder gebracht hat, von einander getrennt werden zu können. Denn wo ein solcher Gegensatz besteht, da muß das Notwendige unfrei sein und das Freie in keiner Notwendigkeit begründet, also willkürlich. Beides ist aber eine Unvollkommenheit, folglich hat dieser Gegensatz überhaupt seinen Ort nur in dem durch anderes mitbedingten Sein, und wir dürfen daher in Gott nichts als notwendig denken, ohne es zugleich als frei zu setzen, und nichts als frei, daß es nicht zugleich notwendig sei. Ebenso wenig aber können wir auch Gottes Wollen seiner selbst und Gottes Wollen der Welt voneinander getrennt denken. Denn will er sich selbst, so will er sich auch als Schöpfer und Erhalter, so daß in dem Sich-selbst-wollen schon das Wollen der Welt eingeschlossen

---

voluntatis quae e scientia necessaria promanare dicitur, amor nimirum quo Deus . . . se ipsum complectatur necesse est.

*) So freilich beschreiben viele noch den göttlichen Willen, wie Mosheim., Th. dogm., p. 227, actus appetendi quae bona sunt et aversandi quae mala sunt.

ist. Und will er die Welt, so will er in ihr auch seine ewige und allgegenwärtige Allmacht, worin also das Wollen seiner selbst eingeschlossen ist; das heißt der notwendige Wille in dem freien und der freie in dem notwendigen. Und offenbar entspricht in der Art, wie Gott in unserem frommen Selbstbewußtsein vorkommt, nichts diesem Gegensatz, und es fehlt ihm an dogmatischem Gehalt. — Was endlich den Gegensatz zwischen einem wirksamen und unwirksamen göttlichen Willen betrifft: so widerspricht er zuerst dem allgemein anerkannten Satz, daß das göttliche Wollen sich nicht weiter erstreckt als das Können*). Denn wie sollte wohl ein rechter und wirklicher Wille unwirksam sein, wenn ihm das Können nicht fehlte. Es ist aber zu bemerken, daß der eine alles umfassende göttliche Wille dasselbe ist mit der ewigen Allmacht; er ist nun als ewig zeitlos, so kann ihm der Gehalt keiner bestimmten Zeit ganz entsprechen, und erst hier ist der göttliche Wille immer unwirksam. Er ist aber immer wirksam, weil jeder Zeitteil nur in der Erfüllung desselben verläuft; und was dem göttlichen Willen zu widerstreben oder ihn zurückzudrängen scheint, das ist immer nur zur zeitlichen Erfüllung desselben mitwirkend**). Halten wir nun dieses fest: so ist von einem vorhergehenden und nachfolgenden Willen, wenn man nur Wille und Befehl unterscheidet, gar nicht nötig zu

*) S. Gerh., loc. th. I, 154. Praeter voluntatem non indiget aliqua potentia.

**) Hierauf gründen sich auch die Formeln des Augustinus, auf die man hier immer zurückkommen muß. Enchirid. 26. Omnipotentis voluntas semper invicta est — nec nisi volens quicquam facit, et omnia quaecunque vult facit. 27. Dum tamen credere non cogamur aliquid omnipotentem Deum voluisse fieri, factumque non esse.

handeln, durch welche Ausdrücke noch gar der Schein eines Wechsels in dem Willen Gottes entstehen würde.

Zusatz. Von der Unabhängigkeit Gottes. Enthält nun das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl die Hinweisung auf die göttliche Allmacht: so ist nicht mehr notwendig, die Unabhängigkeit Gottes als eine besondere Eigenschaft hervorzuheben. Denn bleibt man irgend der Ableitung des Wortes getreu: so ist sie als das Gegenteil der Abhängigkeit, in welcher wir uns selbst finden, doch nur eine negative Eigenschaft und gleichsam ein Schattenbild der Allmacht, und sagt nur aus, daß Gott keine Begründung oder keine Ursache seines Daseins außer sich hat, was mit der scholastischen Aseitas, gleichsam Aus-sich-sein, zusammenfällt. Verwandelt man nun dies in die ganz gleichhaltige Formel, daß in Beziehung auf Gott nach einem Grunde gar nicht gefragt werden kann, so sieht man sogleich, wie dies in unseren beiden Hauptbegriffen Ewigkeit und Allmacht schon vollständig enthalten ist. Aber freilich ist die Behandlung dieses Ausdrucks sehr verschieden. Einige legen in den Begriff dieses mit hinein, daß Gott Herr über alles ist*). Die Herrschaft hängt aber mit der Unabhängigkeit nur zusammen unter der Voraussetzung, daß der Unabhängige doch zugleich auch bedürftig sei; denn sonst kann einer ganz unabhängig sein, ohne auch die geringste Herrschaft zu haben. Sonach ist diese Zusammenfassung, wenn doch überhaupt göttliche Eigenschaften gesondert werden sollen, ganz unthunlich. Hat nun das „Niemanden-etwas-schuldig-

---

*) Reinhards Dogm., S. 106. Independentia est illud attributum, quo nemini quicquam debet, et ipse solus est omnium rerum dominus. — Jo. Dam., de orth. fid. I, 19, hat sich wohl schwerlich *αὐτεξούσιος*, was am meisten dem unabhängig entspricht, mit *αὐτοκρατὴς* und *ἀνενδεὴς*, zusammen als ein Prädikat gedacht.

sein" doch nur einen moralischen Sinn, und leugnet die Anwendbarkeit des Begriffs einer Verpflichtung in Beziehung auf Gott: so wird der Begriff dadurch geteilt, und es giebt, nach der gewöhnlichen Verfahrungsweise, eine physische Unabhängigkeit und eine moralische. Über die letztere nun hätten wir hier nichts zu sagen; und wenn das „Herr über alles sein" doch nur ein Ausdruck der Allmacht sein kann, wenn wir nämlich das Moralische im voraus weglassen, das sich auch hier einmischt, daß Gott auch als Herr nicht verpflichtet werden kann, d. h. unter keinem Gesetz steht: so bleibt uns nichts übrig als jenes Aus-sich-sein Gottes, welche rein spekulative Formel wir auf dem dogmatischen Gebiet nur in den Kanon umsetzen können, daß zu irgendetwas in Gott ein Bestimmungsgrund außer Gott nicht zu setzen ist. Dieses aber liegt schon so bestimmt in unserer ersten Erklärung*), daß nicht nötig ist, es besonders herauszuheben.

Viertes Lehrstück.

Gott ist allwissend.

---

§ 55. **Unter der göttlichen Allwissenheit ist zu denken die schlechthinige Geistigkeit der göttlichen Allmacht.**

1. Diese Erklärung ist ganz der Art angemessen, wie wir oben**) zu diesem Begriff gekommen sind; aber es ist

---

*) Vgl. § 4, 4.

**) § 50, 2.

doch auch hier noch besonders zu bevorworten, daß auch überall die Hauptabzweckung desselben weit mehr dahin geht, daß die göttliche Ursächlichkeit als schlechthin lebendig gedacht werde, als daß eine Ähnlichkeit zwischen Gott und dem, was wir in dem uns gegebenen Sein als Geist bezeichnen, auf eine bestimmte Art festgestellt werde. Jenes gehört wesentlich dazu, wenn das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl oder die Frömmigkeit wahrhaft und wirklich sein soll; denn eine tote und blinde Notwendigkeit wäre in der That nicht etwas, womit wir in Beziehung stehen könnten, und eine solche als aller endlichen Ursächlichkeit gleich, ihr aber entgegengesetzt, hieße eigentlich nur die letzte allein setzen, also auch eine schlechthinige Abhängigkeit für etwas Unwahres erklären, weil wir ja als Selbstursachen von endlicher Ursächlichkeit nicht schlechthin abhängig sind. Die Ähnlichkeit aber zwischen Gott und dem Geistigen im endlichen Sein bestimmen wollen, das ist eine gewiß nur durch unendliche Annäherung zu lösende Aufgabe, indem wir unvermeidlich wegen der hier überall in irgendeinem Grade vorhandenen Beimischung von Empfänglichkeit und Leidentlichkeit in jedem Ausdruck, wäre es auch unbewußt, etwas mitsetzen, was erst wieder durch einen anderen hinweggeschafft werden muß. Wird nun hier, wo wir das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl nur seinem Wesen nach betrachten, und es also mit der göttlichen Ursächlichkeit auch nur ihrem Wesen nach zu thun haben, die Geistigkeit durch die Funktion des Wissens bezeichnet, so muß also unser erster Kanon der sein, alles von der Geistigkeit des göttlichen Wesens auszuschließen, was eine Empfänglichkeit oder Leidentlichkeit notwendig in sich schließt. So wenig also der göttliche Wille als ein Begehrungsvermögen gedacht werden darf, ebenso wenig auch die göttliche Allwissenheit als ein Vernehmen oder Erfahren,

ein Zusammendenken oder Zusammenschauen. Wir nun, weil wir kein anderes als solches Wissen kennen, worin Selbstthätigkeit und Empfänglichkeit ineinander sind, nur in verschiedenem Maß, unterscheiden, je nachdem eines von diesen beiden überwiegt, ein mehr in uns sich bildendes und ein mehr von außen aufgenommenes, und noch höher, weil der größte Teil unseres Denkens das Sein als seinen Gegenstand voraussetzt und nur weniges auf unser Hervorbringen im Sein sich bezieht, die zweckbildende Denkthätigkeit, auf welche ein Hervorbringen folgt, und die betrachtende, welche sich auf ein schon Vorhandenes bezieht. Auf Gott aber ist dieser letzte Unterschied zunächst gar nicht anwendbar, weil es keine Gegenstände der Betrachtung für ihn giebt, als durch seinen Willen bestehende, sondern alles göttliche Wissen ist nur das Wissen um das Gewollte und Hervorgebrachte, nicht ein Wissen, dem ein Gegenstand anderwärtsher könnte gegeben werden*). Ja da es für ihn keine Aufeinanderfolge giebt, so kann man auch nicht einmal sagen, daß die zweckbildende Denkthätigkeit der Willensthätigkeit vorangeht**). Und da zufolge des obigen auch zwischen dem Beschließen und dem Ausführen des Beschlossenen ein solcher Unterschied, vermöge dessen uns die Zweckbegriffe ganz oder teilweise nur ideal bleiben, nicht stattfinden kann, indem sonst die göttliche Allmacht sich im

---

*) Dies meint Calvin, Institt. III, 23, 6. Quam nec alia ratione quae futura sunt praevideat, nisi quia ut fierent decrevit, wo nur das voraus etwas unbeholfen ist. Besser daher Erigena, de praedest., p. 121. Ea ergo videt quae facere voluit, neque alia videt, nisi ea quae fecit.

**) Id. ibid., p. 125. Non in eo praecedit visio operationem, quoniam coaeterna est visioni operatio.

endlichen Sein nicht vollkommen darstellen würde*), ebenso wenig aber zu dem göttlichen Denken, damit sein Gegenstand wirklich werde, weder irgendandere dem leiblichen mehr analoge Thätigkeiten, noch ein Stoff irgendwie hinzukommen darf**), so ist das göttliche Denken ganz dasselbe mit dem göttlichen Wollen, und Allmacht und Allwissenheit einerlei. Eben dieses wird auch, da in Gott keine Zwiespalt zwischen Wort und Gedanken stattfindet, ja der Ausdruck Wort selbst nur die Wirksamkeit des Gedankens nach außen hin bedeuten kann, in allen Formeln ausgesagt, welche das göttliche Wort als das schaffende und erhaltende darstellen; und es ist vollkommen richtig, was auch vielfältig ist gesagt worden, daß alles ist dadurch, daß Gott es spricht oder denkt***).

Indem nun so dies göttliche Wissen für die göttliche Produktivität, die schaffende sowohl als erhaltende, selbst erkannt wird: so folgt daraus zunächst, daß es vollkommen dasselbige göttliche Wissen ist, welches die göttliche Allwissenheit und welches die göttliche Weisheit konstituiert†). Wird beides getrennt: so wird etwas aus unserem Sein auf Gott übertragen, was für ihn, und wenn man es auch

---

*) Vgl. § 53, 2.

**) Vgl. Anselm., Monol., cap. XI.

***) Hilar. in Ps. CXVIII, sgm. 4. Ergo omne ex quo vel in quo mundi totius corpus creatum est, originem sumit ex dicto, et subsistere in id, quod est ex verbo Dei, coepit. — Anselm., Monolog., c. XII. Quicquid fecit, per suam intimam locutionem fecit, sive singula singulis verbis, sive potius uno verbo simul omnia dicendo.

†) Augustin., de div. qu. ad Simpl. II, 2, 3. Quamquam et in ipsis hominibus solet discerni a sapientia scientia . . . . in Deo autem nimirum non sunt haec duo sed unum.

unendlich setzt, doch nur eine Unvollkommenheit sein kann. Denn da das wenigste in dem uns umgebenden Sein von unserer Thätigkeit ausgeht: so ist für uns freilich ein von unserem Einfluß auf die Dinge unabhängiges Erkennen derselben allerdings ein Gut und eine Vollkommenheit. Schließen wir aber in Gedanken das Gebiet unseres, wenn auch noch so beschränkten Bildens und Hervorbringens für sich ab, so wird es immer von einer Unvollkommenheit zeugen, wenn die spätere Erkenntnis des Künstlers von der Gesamtheit seiner Werke etwas anderes enthält, als was in seinem Zweckbegriff war; mag nun das Urbild unvollkommen gewesen sein oder die bildende Thätigkeit, oder mag das Gebiet nicht so abgeschlossen gewesen sein, daß nicht noch etwas Fremdes auf die Werke habe Einfluß gewinnen können. Nun aber ist die Welt als der Inbegriff des göttlichen Bildens und Hervorbringens so abgeschlossen, daß es nichts außer derselben giebt, was Einfluß darauf gewinnen könnte. Also müßte jedes Unterscheiden der Weisheit und der Allwissenheit ihrem Inhalte nach eine Unvollkommenheit in Gott voraussetzen. Aber auch der Form nach kann ein Unterschied zwischen beiden schwerlich zugegeben werden; denn weder kann das eine mehr einen innern und das andere mehr einen äußern Ursprung haben, noch kann das eine mehr, das andere weniger mit dem göttlichen Wollen verbunden sein; sondern wenn schon die Allwissenheit nichts anderes ist, als die absolute Lebendigkeit der göttlichen Allmacht, so muß dies ebenso sehr von der göttlichen Weisheit gelten, wenn sie doch der Inbegriff der göttlichen Zweckbegriffe sein soll. Es kann daher immer nur eine besondere Betrachtungsweise sein, um derentwillen die Weisheit noch als eine besondere Eigenschaft gesetzt wird, und insofern wird anderwärts von ihr die Rede sein. Es folgt aber

auch ferner, daß das endliche Sein ebenso vollkommen in dem göttlichen Wissen aufgehen muß, als in der göttlichen Allmacht, und daß das göttliche Wissen sich auch ebenso ganz in dem endlichen Sein darstellt, wie die göttliche Allmacht: so daß beides gegeneinander gehalten in dem göttlichen Wissen nichts übrig bleibt, wozu es nicht Entsprechendes im Sein gäbe, oder welches in einem anderen Verhältnis zum Sein stände, so daß dieses schon müßte vorausgesetzt werden, damit jenes gesetzt sei. Oder um es kurz zu sagen, Gott weiß alles was ist, und alles ist, was Gott weiß, und dieses beides ist nicht zweierlei, sondern einerlei, weil sein Wissen und sein allmächtiges Wollen eines und dasselbe ist.

2. Nach dem bisher Gesagten müssen nun die anderweitigen größtenteils späteren Bestimmungen über die göttliche Allwissenheit beurteilt werden, von denen sich freilich im allgemeinen sagen läßt, daß sie menschliche Thätigkeiten, so aufgefaßt, wie sie schon die Unvollkommenheit in sich schließen, auf Gott übertragen, so daß durch die Einschränkung keineswegs die Unvollkommenheit herausgeschafft wird. Dahin gehört nun zunächst, wenn in Gottes Wissen um das Sein unterschieden wird Anschauung, Erinnerung und Vorherwissen, und dann die göttliche Allwissenheit als die allervollkommenste Erkenntnis der Dinge aus diesen dreien zusammengesetzt*). Denn da dasselbige, was jetzt ein Gegenwärtiges ist, hernach ein Vergangenes wird, wie

*) So Reinhard, Dogm. § 25. Omniscientia divina est attributum, quo omnium rerum cognitionem habet longe perfectissimam. Aber schon dieser Superlativ schließt eine Vergleichung in sich und setzt also die göttliche Erkenntnis der der endlichen Wesen gleichartig, mithin zeitlich. Hernach kommen auch praescientia visio und reminiscentia vor.

es vorher ein Zukünftiges war: so müssen diese drei Erkenntnisarten in Gott entweder zugleich sein auch für denselben Gegenstand, aber dann müssen sich auch die Unterschiede im Zugleich-sein gänzlich abstumpfen; oder sollen sie doch unterschieden bleiben und außer einander sein, so müssen sie auch in Gott aufeinander folgen, je nachdem die erkannten Dinge aus der Zukunft in die Vergangenheit übergehen, wodurch dann, gegen den Kanon, daß in Gott keine Veränderung sei, eine Differenz in das göttliche Wissen gebracht wird*). Wenn wir nun sagen, wie wir schon öfter durch Zusammenfassen der Gegensätze uns das göttliche Über-den-Gegensatz-gestellt-sein haben darzustellen versucht, das vollkommene Wissen um das Für-sich-sein eines Dinges sei dasselbe mit dem Wissen um das innere Gesetz seiner Entwickelung, und das vollkommene Wissen um den Ort eines Dinges im Gebiet der allgemeinen Wechselwirkung sei einerlei mit dem Wissen von dem Einfluß aller anderen Dinge auf dieses; beides vollkommene Wissen aber sei in Gott ein und dasselbe unzeitliche, das Sein des Gegenstandes bestimmende Wissen; bei uns aber werde beides, weil unvollkommen, daher auch ein verschiedenes Zeitliches, weil unser Wissen nicht das Sein der Dinge bestimmt, sondern durch dasselbe bestimmt wird: so haben wir eine

*) Augustin. l. c. Quid est enim praescientia, nisi scientia futurorum? Quid autem futurum est Deo, qui omnia supergreditur tempora? Si enim scientia Dei res ipsas habet, non sunt ei futurae sed praesentes, ac per hoc non jam praescientia sed tantum scientia dici potest. Si autem sicut in ordine temporalium creaturarum, ita et apud eum nondum sunt, quae futura sunt, sed ea praevenit sciendo, bis ergo ea sentit, uno quidem modo secundum futurorum praescientiam, altero vero secundum praesentium scientiam. Aliquid ergo temporaliter accedit scientiae Dei quod absurdissimum et falsissimum est.

Andeutung wenigstens, um jene zu große Vermenschlichung des göttlichen Wissens nach Möglichkeit zu vermeiden*). — Nicht besser ist es nun auch mit der Einteilung bestellt in das freie oder anschauliche göttliche Wissen und ein notwendiges Wissen oder bloßes Denken**), da denn das erste Glied jene bisher betrachteten drei Arten des Wissens in sich begreift, das andere aber dasjenige göttliche Wissen, welches Gott selbst und alles Mögliche zum Gegenstand haben soll***). Sonderbar muß hier einem jeden und zwar auf die unerfreulichste Weise auffallen, daß unter einem Namen zusammengefaßt wird Gottes Wissen um sich selbst und sein Wissen um das bloß Mögliche. Denn mag man darunter nur denken dasjenige, was niemals wirklich wird, oder auch das, was zum Dasein kommt, aber abgesehen von seiner Wirklichkeit: immer bleibt Gott das Wahrhafteste und Ursprünglichste, das bloß Mögliche aber das Schattenähnlichste und Erfolgloseste, so daß eine solche Zusammensetzung fast voraussetzt, Gott wisse um sich selbst auch nur durch eine abstrakte schattenähnliche Vorstellung †). Man

*) Augustin. l. c. Cum enim demsero de humana scientia mutabilitatem et transitus quosdam a cogitatione in cogitationem, cum . . de parte in partem crebris recordationibus transilimus . . et reliquero solam vivacitatem certae atque inconcussae veritatis una atque aeterna contemplatione cuncta lustrantis, immo non reliquero, non enim habet hoc humana scientia, sed pro viribus cogitavero: insinuatur mihi utcumque scientia Dei; quod tamen nomen, ex eo quod sciendo aliquid non latet hominem potuit esse rei utrique commune.

**) Scientia libera oder visionis, und scientia necessaria oder simplicis intelligentiae.

***) Gerhard., loc. th. I, 148, not.

†) Dies wird nur sehr wenig gemildert durch einen Ausspruch wie diesen von Thomas (bei Gerh. l. c.): Deus se ipsum videt in se ipso, quia se ipsum videt per essentiam suam: alia a se videt

müßte mithin außerdem annehmen ein zur anschaulichen Erkenntnis gehöriges und dieser ähnliches göttliches Selbstbewußtsein; das letztere wäre das lebendige Bewußtsein Gottes in seiner Wirklichkeit, das erstere aber ein ruhendes, gleichsam leidentliches des göttlichen Wesens. Allein da einstimmig behauptet wird, daß Gottes Wesen und Gottes Eigenschaften, mithin auch die wirksamen, nur eines und dasselbige seien, so fällt auch dieser Unterschied, mithin auch dieser Teil des bloßen Denkens in Gott, in nichts zusammen. Nächstdem erscheint auch die eine Bezeichnung gar sehr danach gebildet, wie bei uns zu der unbestimmten Vorstellung eines bloß Möglichen der unmittelbare Sinneseindruck hinzukommen muß, wenn jene in das Bewußtsein des Gegenstandes als eines wirklichen übergehen soll. Ist nun auf jeden Fall die anschauliche Erkenntnis eine inhaltreichere als das bloße Denken, da doch jener ein Sein entspricht, diesem aber nicht; und hängt das endliche Sein doch ab von dem göttlichen Denken: so ist die Frage nicht abzuweisen, warum Gott, der doch das absolut Größte von Erkenntnis in sich muß setzen wollen, nur einiges Mögliche, nämlich das irgendwann wirklich Werdende mit anschaulicher Erkenntnis weiß, und nicht alles? und schwerlich, wenn man nicht auf bloße Willkür zurückkommen will, die im Denken doch auch immer eine Unvollkommenheit, mithin eine Selbstverringerung Gottes wäre, wird es eine andere Antwort auf diese Frage geben, als daß es einigem Möglichen doch an der Möglichkeit fehle, mit dem übrigen zusammen zu

---

non in ipsis sed in se ipso, in quantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso. Denn hier ist mehr von dem Wirklichen die Rede, und die Behauptung ist eigentlich die, daß Gott um das endliche Sein auf dieselbige Weise weiß wie um sich selbst, ohne Rücksicht auf das Mögliche.

sein. Dasjenige aber, dessen Sein mit dem Sein alles übrigen streitet, ist auch in sich widersprechend; also giebt es davon kein göttliches Wissen auch nach der hergebrachten Erklärung der göttlichen Allwissenheit, weil das Sich-selbst-widersprechende weder ein Ding ist noch erkennbar. Betrachten wir die Sache aber mehr aus dem Gesichtspunkt der anderen Bezeichnung, daß die anschauliche Erkenntnis die freie ist, die andere aber die notwendige: so wird dadurch, weil die freie eine andere ist als die notwendige, Gott unter diesen Gegensatz gestellt, und die Notwendigkeit, vermöge deren etwas Nichtfreies in ihm ist, ist nicht etwas in ihm, sonst wäre sie seine Freiheit selbst, sondern etwas außer ihm und über ihm, welches mit dem Begriff des höchsten Wesens streitet.

Aus dem Bisherigen ist nun sehr leicht zu folgern, was von der sogenannten mittleren Erkenntnis*) Gottes zu halten sei, vermöge deren er eben wissen soll, was erfolgt sein würde, wenn etwas eingetreten wäre, was nicht eingetreten ist. Sie beruht ganz auf der Voraussetzung eines Möglichen außer dem Wirklichen, welche wir schon beseitigt haben. Sobald wir sie nun demgemäß so ausdrücken, Gott wisse, was erfolgt sein würde, wenn an irgendeinem Punkte das Unmögliche wäre wirklich geworden: so zerfließt diese ganze Erkenntnis in nichts, weil, was nur auf dem Wirklichwerden des Unmöglichen beruht, selbst unmöglich ist. Indes auch abgesehen hiervon würde sich ergeben, daß, wenn überhaupt auch für Gott etwas möglich ist außer dem Wirklichen, dann auch auf jedem Punkt unendlich viel möglich ist, und da jeder Punkt mitbestimmend ist für alle übrigen: so entsteht für jeden Fall von jedem

*) Scientia media, auch futuribilium oder de futuro conditionato.

Punkt aus eine andere Welt. Die so unendlichmal unendlich vielen unendlich oft sich gestaltenden Welten, unter denen die wirkliche Welt sich als ein unendlich Kleines verliert, sind also der Gegenstand dieser mittleren Erkenntnis, welcher sich noch ins unendliche vervielfältigt, wenn man bedenkt, daß die notwendige Erkenntnis schon für sich eine unendliche Anzahl ursprünglich von der wirklichen Welt verschiedener Welten enthält, für deren jede es ebenfalls eine ebenso reichhaltige mittlere Erkenntnis giebt wie die, welche sich auf die wirkliche Welt bezieht. In solchem Maß also erscheinen in der göttlichen Allwissenheit selbst die Werke der göttlichen Allmacht als ein unendlich Kleines im Vergleich mit dem, was sie nicht zur Wirklichkeit bringt, mithin in Gott auf ewige und unvergängliche Weise eine Masse verworfener Gedanken; und die Unvollkommenheit eines menschlichen Künstlers, der, weil sein Bildungsvermögen ein schwankendes und unsicheres ist, die einzelnen Teile seines Werks erst auf verschiedene Weise anders denkt als er sie hernach bildet, wird, wenn wir diese mittlere Erkenntnis annehmen, von allen Schranken befreit, als eine unendliche auf Gott übertragen. Dieser ganze Apparat von verworfenen Gedanken ist für sich betrachtet nur eine Erkenntnis von nichts, und kann nur eine Bedeutung bekommen, wenn man annehmen könnte, daß Gott auch nach Wahl und Beratschlagung beschließt und hervorbringt, wogegen sich aber jede nur einigermaßen folgerechte Lehre von jeher erklärt hat*). Weit sicherer wäre es daher gewesen, wenn doch von Mensch-

---

*) Jo. Dam., de f. orth II, 22. *Χρὴ δὲ γινώσκειν, ὅτι ἐπὶ θεοῦ βούλησιν μὲν λέγομεν, προαίρεσιν δὲ κυρίως οὐ λέγομεν· οὐ γὰρ βουλεύεται θεός, ἀγνοίας γὰρ ἐςι τὸ βουλεύεσθαι· περὶ γὰρ τοῦ γινωσκομένου οὐδεὶς βουλεύεται.*

lichem ausgegangen werden soll, die Sicherheit des vollendeten Künstlers, der im Zustand der begeisterten Erfindung nichts anderes denkt, dem sich nichts anderes darbietet als das, was er auch wirklich hervorbringt, entschränkt und vollkommen auf Gott überzutragen. Dies verträgt sich auch sehr wohl mit der Erzählung von der Schöpfung, welche von keiner zwischeneintretenden Überlegung und beschließenden Wahl etwas weiß, sondern die Betrachtung ganz auf das Ende verspart, wo sie auch nur als absolute Billigung hervortritt, ohne daß Gott eine Betrachtung dessen, was er nicht gemacht, eine Vergleichung der wirklichen Welt mit jenen möglichen Welten zugeschrieben würde. Wird aber das Erbauliche und Beruhigende in jener Vorstellung einer mittleren Erkenntnis Gottes hervorgehoben*), so läuft das doch im wesentlichen nur darauf hinaus, daß, wenn wir uns bei der Unlust über fehlgeschlagene Erwartungen zum frommen Bewußtsein erheben, wir denken sollen, unsere Wünsche seien auch in den Gedanken Gottes gewesen, aber unter den verworfenen. Allein die wahrhaft fromme Ergebung macht wohl nicht solche Ansprüche, daß Gott unsere thörichten Gedanken als eigene soll gehabt haben, sondern begnügt sich damit, aus dem Erfolg zu sehen, daß unsere Entwürfe nicht in jener ursprünglichen oder vielmehr ewigen Billigung enthalten gewesen sind. — Eine besondere Betrachtung veranlaßt aber doch noch der Name mittlere Erkenntnis, der sich nur auf die Benennung der beiden anderen Arten der Erkenntnis beziehen kann. Soll sie nun eine mittlere sein zwischen der notwendigen und freien, so wäre Gott gleichsam gebundener im Denken des von einem gegebenen Punkt aus Möglichen als im Denken des Wirk-

*) Reinhard, Dogm., S. 112.

lichen, ohnerachtet letzteres doch die größte Gebundenheit, nämlich die Gesamtheit des Naturzusammenhanges darstellt. Oder wenn die freie Erkenntnis Gottes doch zugleich die hervorbringende ist: so wäre durch die mittlere ein Übergang gesetzt aus der Produktivität in die erfolglose müßige Thätigkeit des bloßen Denkens. Die mittlere also als eine sich vermindernde Hervorbringung wäre gleichsam die nach allen Richtungen sich hemmende göttliche Erhaltung und Mitwirkung, wie sich in uns die immer lebhaft uns bewegende Vorstellung des Wirklichen abstuft in die auch noch lebhaft gefärbte und durch Hoffnung und Furcht bewegende des Wahrscheinlichen, welche sich dann in die gleichgültigen Schattenbilder des bloß Möglichen verliert. Dergleichen aber von uns auf Gott überzutragen, soll man billig Anstand nehmen. Soll aber diese Erkenntnis die mittlere sein zwischen der anschaulichen und dem bloßen Denken, so vermittelt sie den Übergang von der ersten zum letzten, der nicht ohne eine Verminderung der Lebendigkeit zu denken ist, und so entsteht auch von hier aus als letztes Resultat, daß das Mögliche außerhalb des Wirklichen nicht ein Gegenstand des göttlichen Erkennens sein kann.

3. Nimmt man nun noch dazu, daß unleugbar wenigstens ein starker Schein vorhanden ist, als solle auf der einen Seite Gott auch ein zwiefaches Selbstbewußtsein beigelegt werden, ein ursprüngliches und ein reflektives, und auf der andern Seite auch eine Vereinzelung des Wissens in ihm vorausgesetzt: so ergiebt sich, daß die bisherige Theorie dieser göttlichen Eigenschaften alle Unvollkommenheiten unseres Bewußtseins auf das höchste Wesen überträgt. Das erste geht daraus hervor, daß das ganze Um-sich-selbst-wissen Gottes, welches seinem Wissen um alles Mögliche gleichartig ist, wie es denn auch von der göttlichen Thätigkeit ganz getrennt

bleibt, nur kann als ein gegenständliches und zwar nach Art unseres abstraktesten gedacht werden, aber als solches doch unmöglich das einzige sein; sondern es gehört dann ein ursprüngliches notwendig dazu. Dieses tritt zwar in der Schulsprache nicht unmittelbar heraus, mittelbar aber doch und als vorausgesetztes überall, wo die in der volksmäßigen rednerischen und dichterischen, frommen Mitteilung Gott zugeschriebenen, affektartigen Erregungen dogmatisch behandelt werden, wobei sich nur gar zu leicht ein das Grundverhältnis der schlechthinigen Abhängigkeit zerstörendes Affiziertsein des höchsten Wesens einschleicht. Aber ein solches Erregtsein setzt auch schon die andere uns nachzuweisende Unvollkommenheit, die Vereinzelung des Wissens in Gott voraus. Denn nur die Wirkung eines bestimmten Moments, durch welchen wir uns aufgefordert fühlen, sodaß in Beziehung auf ihn etwas geschehen muß, regt den Affekt auf, sodaß für eine richtige Theorie hiervon nichts anderes übrig bleibt, als die Formel, daß sich Gott zu dem Gegenstand auf ewige und allgegenwärtige Weise verhält wie in uns die Erregung des Affektes sich verhält zu dem momentanen Eindruck. Und dann wird auch keine Veranlassung mehr sein, weder in das göttliche Selbstbewußtsein jenen Gegensatz zwischen dem ursprünglichen und reflektierten hineinzubringen, noch dieses selbst in einen Gegensatz mit dem gegenständlichen zu bringen, wozu die abwehrende Formel schon oben*) aufgestellt ist — das andere nämlich, die Vereinzelung des göttlichen Wissens, verbirgt sich noch auf eine besondere Weise in die Behandlung der Frage, ob auch das Geringfügige ein Gegenstand des göttlichen Wissens sei. Denn diese könnte gar nicht aufgeworfen werden, wenn man von der den Gegensatz

---

*) S. 288, 3, 5.

zwischen Großem und Kleinem völlig aufhebenden und doch allein richtigen, durch die Idee eines stätigen Naturzusammenhanges schon gegebenen Formel ausgegangen wäre, daß Gott wie im ganzen jedes, so auch in jedem das Ganze wisse. Dieses aber ergiebt sich schon auf dem gewöhnlichen Wege der Entschränkung, weil wir ja auch ein menschliches Bewußtsein für um so vollkommener halten, je mehreres ihm bei jedem einzelnen gegenwärtig wird. — Und dieses giebt Veranlassung, einen Gegenstand, welcher eigentlich als schon abgemacht anzusehen ist*) noch aus dem Gesichtspunkt dieser göttlichen Eigenschaft zu betrachten, nämlich ob das göttliche Wissen um die freien Handlungen der Menschen mit dieser Freiheit bestehen kann. Die meisten gewiß, vielleicht selbst die Socinianer, würden sich geschämt haben, die Frage zu verneinen, ja auch nur aufzuwerfen, wenn sie bedacht hätten, daß dann nicht nur von einem ewigen Ratschluß Gottes über die Erlösung nicht weiter die Rede sein könne, sondern daß dann überhaupt die Geschichte etwas würde, was Gott nur allmählich erführe, mithin der Begriff der Vorsehung ganz müßte aufgegeben werden**). Wenn nun der Reiz, die Frage zu verneinen, und das Bedürfnis, sie aufzuwerfen, in dem Interesse der menschlichen Freiheit gegründet ist: so

*) § 49.

**) Doch scheint die Socinianische Regel in ihrer ganzen Anwendung dieses wirklich in sich zu schließen. Man stelle sich als die entgegengesetzten Formeln gegenüber Augustin, de civ. Dei V, 9. Non est consequens, ut si Deo certus est causarum omnium ordo, ideo nihil sit in nostrae voluntatis arbitrio, und Socin. Praelect., cap. VIII. Namque non entium nullae sunt qualitates. Atqui ea quae nec fuerunt nec sunt, nec certo futura sunt, nullo modo sunt, itaque ea Deo praesentia esse nequeunt. Eiusmodi autem sunt voluntariae hominum actiones, quae nondum revera extiterunt.

ist nur zu bemerken, daß das eigene Vorherwissen der freien Handlungen und das Vorherwissen anderer die Freiheit noch mehr aufheben müßte, als das göttliche Vorherwissen. Und doch achten wir denjenigen gerade als Freien am geringsten, der auch nicht im allgemeinen seine Handlungen voraus wissen kann, d. h. der sich keiner bestimmten Handlungsweisen bewußt ist: wo aber solche sind, da fehlt das besondere Vorherwissen, nur weil das der besonderen äußeren und durch Äußeres hervorgebrachten inneren Bedingungen fehlt. Und ebenso messen wir an dem Vorherwissen des einen um die Handlungen des andern auf dieselbe Weise die Genauigkeit des unter ihnen bestehenden Verhältnisses, ohne daß wir durch das eine und das andere die eigene Freiheit oder die des andern gefährdet glauben. Also kann auch das göttliche Vorherwissen die Freiheit nicht gefährden.

Anhang zum zweiten Abschnitt.

Von einigen anderen göttlichen Eigenschaften.

§ 56. Unter den gewöhnlich angeführten göttlichen Eigenschaften würden als keinen Bezug habend auf den in den Erregungen des frommen Bewußtseins statthabenden Gegensatz vornehmlich noch hierher gehören die Einheit, Unendlichkeit und Einfachheit Gottes; allein diese können nicht in demselben Sinn wie die bisher abgehandelten als göttliche Eigenschaften angesehen werden.

1. Die hier genannten Eigenschaften beziehen sich nicht, wie die, welche im zweiten Teil der Glaubenslehre vorkommen werden, auf die Leichtigkeit oder Schwierigkeit, mit welcher sich in verschiedenen Momenten das Gottbewußtsein in uns entwickelt, und insofern würden sie hierher gehören, wenn sie überhaupt einen dogmatischen Gehalt hätten. Allein dieser fehlt ihnen, weil sie nicht wie jene vier aus dem Verhältnis zwischen dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl und dem sinnlich erregten Selbstbewußtsein hervorgehen und Aussagen darüber sind; aber auch die nebenbei behandelten drei Eigenschaftsbegriffe stehen wenigstens insofern mit jenen in genauer Beziehung, als sie, wenn auch nur auf bildliche Weise, die Gleichartigkeit der göttlichen und der endlichen Ursächlichkeit leugnen; und auch eine solche Stellung kann man diesen in der Glaubenslehre nicht geben. Es entsteht also nur die Frage, ob diese Ausdrücke ganz aus unserem Gebiet zu verweisen und etwa der spekulativen Gotteslehre zurückzugeben sind, oder ob ihnen doch irgendeine Bedeutsamkeit für die Glaubenslehre abzugewinnen ist. Dies muß aber von jeder einzeln untersucht werden, da wir nicht im voraus behaupten können, daß sie sich in dieser Hinsicht gleich verhalten.

2. Was nun zuerst die *Einheit* Gottes betrifft, so kann es streng genommen nie die Eigenschaft eines Dinges sein, daß es nur in bestimmter Zahl vorhanden ist. Es ist nicht die Eigenschaft der Hand, zwiefach zu sein, sondern die Eigenschaft des Menschen, zwei Hände zu haben, des Affen aber viere. Ebenso könnte es auch eine Eigenschaft der Welt sein, nur von *einem* Gott beherrscht zu werden, nicht aber Gottes, nur *einer* zu sein. Daher müssen wir uns, wenn hierbei eine göttliche Eigenschaft gemeint sein soll, von der bloßen Zahl abwenden, und dann ist es am

nächsten, bei dem allgemeinen Ausdruck stehen zu bleiben, daß Gott nicht seinesgleichen habe*), was freilich unsere Sprache unterscheidender durch Einzigkeit ausdrücken kann. Sofern nun mehrere gleiche immer derselben Art sind oder Gattung, und dann die einzelnen Wesen das Dasein der Gattung darstellen, die Gattung aber das Wesen der einzelnen: so würde man sagen können, die Einheit oder Einzigkeit Gottes sei diejenige Eigenschaft, vermöge deren in Gott kein Unterschied sei zwischen Wesen und Dasein. Dieses nun könnte an und für sich nur der spekulativen Theologie angehören. Sieht man hingegen ab von dem, was der Strenge nach unter Eigenschaft zu verstehen ist, und bedenken wir, daß die Erregungen des frommen Bewußtseins einzelne Momente sind, dasjenige aber, wovon wir uns in jenen Erregungen schlechthin abhängig fühlen, nicht gegenständlich gegeben ist: so wird durch jenen Ausdruck dieses ausgesprochen, daß alle jene Erregungen als Andeutungen auf einen gemeint und aufgefaßt sind, und nicht auf mehrere. Und zwar wird, wenn wir auf die frühere Erklärung über die ursprüngliche Bedeutung des Ausdrucks Gott**) zurückgehen, in dem Ausdruck Einheit Gottes ausgesagt, daß diese Zusammengehörigkeit der frommen Erregungen mit derselben Gewißheit gegeben ist, als diese Erregungen selbst. Da nur unter der Voraussetzung dieser Zusammengehörigkeit aus der Betrachtung des Gehalts der frommen Momente göttliche Eigenschaftsbegriffe entwickelt werden können: so ist dieser Ausdruck Einheit Gottes weniger eine einzelne Eigenschaft,

---

*) Mosheim, Th. dogm. I, 241. Quando ergo dicimus Deum esse unum, negamus Deum habere socium.

**) S. § 4, 4.

als der monotheistische Kanon*), welcher aller Untersuchung über göttliche Eigenschaften immer schon zum Grunde liegt, und ebenso wenig irgendwie bewiesen werden kann, als das Sein Gottes selbst. Ja schwerlich wird ein Versuch, diese Einheit anderweitig zu erörtern, oder zu beweisen, dem ganz entgehen können, einen Unterschied zu machen zwischen dem Begriff Gott und dem Begriff höchstes Wesen. Auch finden sich diese Versuche allemal im Streit gegen den Polytheismus**), und gehen doch von der Voraussetzung aus, beiden liege eigentlich derselbe Begriff zum Grunde; von dieser aber haben wir uns von vornherein schon losgesagt.

Der Ausdruck Unendlichkeit ist ebenfalls zu negativ, um eigentlich ein Eigenschaftsbegriff zu sein, wie er denn auch auf sehr verschiedene Weise ist behandelt worden. Die gewöhnliche Erklärung***) „Verneinung der Schranken" ist höchst unbestimmt. Denn hätte man vorher schon eine Beschreibung des höchsten Wesens, so müßte gar nicht die Rede davon sein können, daß es möglich sei, dieses als unbeschränkt vorzustellen. Soll diese aber erst vermittelst des Ausdrucks gebildet werden, so ist er ebenfalls nur eine Vorsichtsregel bei der Bildung göttlicher Eigenschaftsbegriffe, nämlich daß Gott nicht solche dürfen beigelegt werden, welche es nicht vertrügen, ohne Schranken gedacht zu werden, und mittelbar wird er dann eine Eigenschaft aller göttlichen Eigenschaften. Daher führt auch jede Erörterung darüber auf

---

*) So hat ihn richtig gefaßt Ruffinus, Expos. symb. Deum non numero unum dicimus sed universitate.

**) Lactant. 1. 3. Virtutis perfecta natura non potest esse nisi in eo, in quo totum est. . . . Deus vero si perfectus est . . . non potest esse nisi unus, ut in eo sint omnia.

***) Mosheim., l. c., p. 299. Infinitas itaque sic absoluta nihil aliud est, quam absentia finium in Deo.

andere göttliche Eigenschaften, welche an der Unendlichkeit teil haben *). Nur ist es ein Zeichen, daß auch dieser Kanon zur Bildung der göttlichen Eigenschaften nicht gehörig angewendet wird, wenn man, statt die Allmacht als die Unendlichkeit der göttlichen Produktivität und die Allwissenheit als die Unendlichkeit der göttlichen Denkkraft darzustellen, lieber eine Unendlichkeit der Substanz und eine der Existenz unterscheidet, und so einen Unterschied, der nur dem Endlichen zukommt, bei der Beschreibung des göttlichen Wesens zum Grunde legt. Denn eigentlich soll doch unendlich nicht dasjenige sein, was ohne Ende ist, sondern das dem Endlichen d. h. dem durch anderes Mitbestimmten Entgegensetzte. Und so aufgefaßt, bewährt sich der Ausdruck als im genauesten Zusammenhang mit dem vorigen monotheistischen Grundkanon, und sagt unter der Form eines abwehrenden Prädikats die Differenz der göttlichen Ursächlichkeit von aller Endlichkeit aus. Denn wie diese Formel nur Verwirrung anrichtet, wenn man sie als eine Anweisung behandelt, Eigenschaften, die wesentlich nur dem Endlichen anhaften, durch Entschränkung auf Gott überzutragen, das hat sich schon öfter gezeigt.

Auch der Begriff der Einfachheit, wird, ohnerachtet er es sprachlich angesehen nicht ist, doch überall als ein negativer behandelt, sei es nun, daß dadurch nur von Gott auch die Materie entfernt, oder daß alles, was Teil und Zusammensetzung ist, ausgeschlossen werden soll **). Das erste anlangend, so ist wohl für sich klar, daß, wenn Gott und Welt nur irgendwie sollen auseinander gehalten werden,

---

*) S. Mosheim a. a. O. und Reinhard, Dogm., § 33, 3.

**) Ersteres bei Reinhard, Dogm., § 33, 2. Letzteres bei Mosheim, Th. Dog. I, 243.

dann alle Materie muß der Welt angehörig sein. Allein die Einfachheit streng genommen, schließt nicht nur die Materialität aus, sondern auch die Teilnahme an allem, wodurch wir den endlichen Geist als solchen bezeichnen, als welcher im strengen Sinn des Wortes auch keineswegs einfach *) kann genannt werden, sondern ebenso wohl nur der Welt angehören muß wie die Materie. Denn die relative Getrenntheit der Funktionen widerstreitet schon der Einfachheit **), und jeder zeitliche Moment der geistigen Erscheinung ***) ist ebenso sehr ein Ergebnis aus dem In-einander-sein des beziehungsweise Entgegengesetzten, wie wir in diesem Sinn auch die Materie nur insofern für zusammengesetzt erklären, als wir Gegensätze innerhalb derselben entwickeln können. Wie daher die Unendlichkeit auf der einen Seite eine Eigenschaft aller Eigenschaften Gottes ist, so die Einfachheit nur das ungetrennte und untrennbare In-einander-sein aller göttlichen Eigenschaften und Thätigkeiten, wie es hier im allgemeinen und bei jeder besonders ist dargestellt worden. Und wie auf der anderen Seite die Unendlichkeit abwehren soll, daß Gott nichts beigelegt werde, was nur mit seinen Schranken zugleich kann gedacht werden, so die Einfachheit, daß nichts mit aufgenommen werde, was wesentlich in das Gebiet des Gegensatzes gehört.

Zusatz zu diesem Abschnitt. Daß der ganze hier behandelte Kreis von göttlichen Eigenschaften rein den Cha-

*) Was die Alten *μονοειδὲς* und *ἀμερὲς* nannten.

**) Die Socinianer haben daher nicht unrecht, wenn sie behaupten überall sei Zusammensetzung, wo eine Verknüpfung oder Vereinigung von verschiedenem sei (s. Vorst. Parasceve, p. 50). Nur haben sie unrecht, das Wesen Gottes und den Willen Gottes zu trennen.

***) Augustin, Tract. XIX, 9 in Joan. Non est Deus mutabilis spiritus . . . Nam ubi invenis aliter et aliter, ibi facta est quaedam mors.

rakter dieses ersten Teiles der Glaubenslehre an sich trägt, nämlich abgeleitet zu sein aus dem frommen Selbstbewußtsein, wie es in jedem christlich frommen Lebensmoment schon vorausgesetzt wird, erhellt unter andern auch aus folgendem. Wir können uns bei dem theologischen Charakter des Christentums keinen vollkommen ausgebildeten, frommen Moment denken, welcher nicht entweder selbst in etwas Thätiges übergehen, oder auf die vorhandenen Thätigkeiten auf bestimmte Weise einwirken und sich mit ihnen verbinden sollte. Jeder solche muß aber ebenso gut unter der Form dieses Abschnittes, als unter der des ersten oder dritten beschrieben werden können. Bedingt also eine einzelne von diesen Eigenschaften oder alle zusammengenommen einen bestimmten frommen Moment: so müßte sich auch aus demselben entweder eine Gesinnung oder sogenannte Pflicht gegen Gott, oder wenigstens eine durch dieses Gottesbewußtsein geforderte Handlungsweise im allgemeinen oder in Beziehung auf andere ableiten lassen. Dies ist aber nicht der Fall; und kein Satz der christlichen Sittenlehre kann auf die hier behandelten Eigenschaften allein weder einzeln, noch zusammengenommen gegründet werden, sondern es gehören dazu immer noch andere. Daher nun können auch diese Eigenschaftsbegriffe, wie vollkommen auch zusammengeschaut und auf einander bezogen, keineswegs für eine Beschreibung des göttlichen Wesens gelten wollen. Wohl aber wird hier schon im voraus dieses festzustellen sein, daß, was für göttliche Eigenschaften sich auch im folgenden ergeben mögen, die hier beschriebenen in jenen immer werden mitgedacht werden müssen, sodaß eine Thätigkeit, welche sich nicht unter der Form der ewigen Allmacht denken läßt, auch nicht als eine göttliche darf gesetzt werden.

Dritter Abschnitt.

Von der Beschaffenheit der Welt, welche in dem frommen Selbstbewußtsein, sofern es das allgemeine Verhältnis zwischen Gott und der Welt ausdrückt, angedeutet ist.

§. 57. Die Allgemeinheit des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls schließt in sich den Glauben an eine ursprüngliche Vollkommenheit der Welt.

1. Unter Vollkommenheit der Welt soll hier gar nichts anderes verstanden werden, als was wir in dem Interesse des frommen Selbstbewußtseins so nennen müssen, nämlich daß die Gesamtheit des endlichen Seins, wie sie auf uns einwirkt, und so auch die aus unserer Stellung in derselben hervorgehenden menschlichen Einwirkungen auf das übrige Sein dahin zusammenstimmt, die Stetigkeit des frommen Selbstbewußtseins möglich zu machen. Denn da dieses nur in der Vereinigung mit einer Erregung des sinnlichen Selbstbewußtseins einen Moment erfüllen kann, und jede solche ein Welteindruck ist, so würde die Forderung nichtig sein, daß mit jeder sinnlichen Bestimmung des Selbstbewußtseins das Gottesbewußtsein sich einigen könne*), wenn nicht alle Welteindrücke, und diese sind doch nur Ausdrücke für das Verhältnis alles übrigen endlichen Seins zu dem Sein des Menschen, darin zusammenstimmten, daß die Richtung des Geistes auf das Gottesbewußtsein ihnen kompossibel ist.

*) S. § 5, 5.

Dasselbe gilt auch von der andern Seite des Verhältnisses, nämlich der Bestimmbarkeit des uns gegebenen Seins durch unsere Selbstthätigkeit, weil diese immer auch von einem jener Erregung fähigen Selbstbewußtsein begleitet ist. Indem wir aber auch gesetzt haben, daß das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl sich nicht vermindert, noch viel weniger aufhört, wenn wir unser Selbstbewußtsein auch zu dem der ganzen Welt erweitern*), also sofern wir in demselben das endliche Sein im allgemeinen repräsentieren, so liegt auch darin, daß alle verschiedenen Abstufungen des Seins in diesem Gefühl zusammengefaßt sind, mithin keine nähere Bestimmtheit desselben jenes Zusammenbestehen des Gottesbewußtseins mit dem Weltbewußtsein und das Erregt-werden von jenem durch dieses aufhebe. Durch den Ausdruck ursprünglich aber soll bevorwortet werden, daß hier nicht von irgendeinem bestimmten Zustand der Welt noch auch des Menschen oder des Gottesbewußtseins in dem Menschen die Rede ist, welches alles eine gewordene Vollkommenheit wäre, die ein Mehr und Minder zuläßt, sondern von der sich selbst gleichen, aller zeitlichen Entwickelung vorangehenden, welche in den inneren Verhältnissen des betreffenden endlichen Seins gegründet ist. Eine solche Vollkommenheit in dem obigen Sinn wird also behauptet, das heißt, es wird gesetzt, alles endliche Sein, sofern es unser Selbstbewußtsein mitbestimmt, sei zurückführbar auf die ewige allmächtige Ursächlichkeit, und sowohl alle Welteindrücke, welche wir empfangen, als die in der menschlichen Natur gesetzte Art und Weise, wie sich die Richtung auf das Gottesbewußtsein verwirklicht, schlössen die Möglichkeit in sich, daß sich mit jedem Welteindruck das Gottesbewußtsein zur Einheit des Momentes bilde. Dieses

*) S. § 8, 2.

liegt in der Gewißheit, welche mit dem Gottesbewußtsein unmittelbar verbunden ist. Denn wäre das Gottesbewußtsein nicht auf solche innere Weise begründet, so wäre es etwas Zufälliges, mithin ungewiß und willkürlich. Hieraus ergiebt sich zugleich, wie dieser Glaube natürlich und notwendig zusammengehört mit dem an die ewig allgegenwärtige und lebendige Allmacht, indem beide sich ganz gleichmäßig verhalten zu unserer Grundvoraussetzung. Denn wie jener aussagt, daß sich in allen Erregungen des frommen Bewußtseins das Gottesbewußtsein als geeinigt mit dem Weltbewußtsein auf einen bezieht, so dieser, daß in jeder solchen Erregung das Weltbewußtsein als geeinigt mit dem Gottesbewußtsein sich auf alles beziehe. Und so wie in dem Glauben an die ewige Allmacht zugleich dieses liegt, daß die Welt die ganze Offenbarung derselben ist, so liegt in dem Glauben an die ursprüngliche Vollkommenheit der Welt zugleich dieses, daß die göttliche Allmacht in der ganzen Lebendigkeit als die ewige, allgegenwärtige und allwissende sich überall in der Welt vermittelst des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls offenbart, ohne einen Unterschied vom Mehr oder Weniger oder gar einen Gegensatz, der in Beziehung auf die Abhängigkeit stattfände zwischen einem Teil und dem andern.

2. Indem nun die gewählten Ausdrücke in diesem Sinn genommen sein wollen, so folgt schon von selbst, daß hier von jedem Inhalt eines wirklichen Lebensmomentes vermittelst eines bestimmten Welteindrucks abgesehen werden soll, da wir es nur mit dem ursprünglichen, auf gleiche Weise immerfort währenden inneren Eintreten-wollen des niederen und höheren Selbstbewußtseins, und mit der Beschaffenheit alles uns gegebenen Seins als der immerfort wirksamen Ursache der jene Richtung mitbedingenden Welteindrücke zu thun haben. Unmittelbar wird also hier gar nicht von

irgendeinem zeitlichen Zustande der Welt und des Menschen insbesondere, weder vergangenen noch gegenwärtigen oder zukünftigen gehandelt, sondern nur von den der ganzen zeitlichen Entwickelung gleichmäßig zum Grunde liegenden und während derselben sich immer gleich bleibenden Verhältnissen. Was wir in dem Gebiet der Erfahrung Vollkommenheit oder Unvollkommenheit nennen, davon ist nur jene das vermöge der ursprünglichen Vollkommenheit schon gewordene, beides zusammen genommen aber die werdende Vollkommenheit. Wir können daher sagen, für jeden gegebenen Moment sei die ursprüngliche Vollkommenheit in dem, was ihm als reine endliche Ursächlichkeit zum Grunde liegt, die definitive aber in der Gesamtheit aller Wirkungen daraus, die Fortentwickelung als in dem Moment eingeschlossen gedacht. Nun ist aber, was jedem Moment als endliche Ursächlichkeit zum Grunde liegt, nichts anderes als die Gesamtheit aller beharrlichen Gestaltungen des Seins und aller entgegengesetzten Funktionen desselben; folglich ist die ursprüngliche Vollkommenheit die Zusammengehörigkeit von allen diesen, vermöge deren sie dem Umfange nach der göttlichen Ursächlichkeit gleich sind und wegen des Gegensatzes das Bewußtsein derselben hervorrufen.

Der ursprüngliche Ausdruck dieses Glaubens nur in einer andern Form ist die göttliche Billigung der Welt*), welche auf den Akt der Schöpfung als solchen bezogen, keinen zeitlich aus einem früheren gewordenen Zustand zum Gegenstand hat, sondern nur die Ursprünglichkeit des endlichen Seins, aber diese freilich als Quelle der gesamten zeitlichen Entwickelung. So wenig daher diese göttliche Billigung durch irgendetwas Zeitliches aufgehoben werden kann, ebenso wenig

*) Gen. 1, 31.

kann auch der Wahrheit unseres Satzes durch den verschiedenen Gehalt der zeitlichen Momente Eintrag geschehen, mögen sie nun jetzt mehr als gewordene Vollkommenheit, dann mehr als noch zu verbessernde Unvollkommenheit erscheinen. Wenn hingegen in der Glaubenslehre gewöhnlich unter eben diesem Namen von geschichtlichen Momenten gehandelt wird, nämlich von einem paradiesischen Zustande der Welt und einem Zustande sittlicher Vollkommenheit des Menschen, welche beide eine Zeit lang gewährt hätten, so ist klar, daß eine solche Lehre nicht denselben Ort einnehmen kann, wie die hier aufgestellte. Denn ein wirklicher, auf jeden Fall also der Veränderung unterworfener Zustand kann sich nicht auf dieselbe Weise auf die göttliche Allmacht beziehen, wie dasjenige in dem endlichen Sein, was allen auf einander folgenden Zuständen zum Grunde liegt, am wenigsten aber ein solcher, welcher gänzlich verschwunden sein soll, weil dann auch die göttliche Allmacht nicht mehr dieselbe könnte geblieben sein. Wogegen, wenn auch wir etwas sollten in den Begriff der ursprünglichen Vollkommenheit aufnehmen, was sich näher betrachtet als ein Veränderliches zeigte, so wäre dieses nur ein auf einer unrichtigen Subsumtion beruhendes Versehen, welches sobald entdeckt, auch verbessert werden könnte, ohne daß sich in der Lehre etwas änderte. Es wird aber allerdings, — wenngleich der Gang unserer Darstellung uns gar nicht darauf geführt hätte, da dieses Element einer wirklichen als Geschichte gegebenen Vollkommenheit, welche als ursprünglich gesetzt wird, nun einmal in der Glaubenslehre vorhanden ist, — zu untersuchen sein, ob es überhaupt für eine solche Lehre einen Ort giebt, oder ob sie überall nur auf einem Mißverständnis beruht.

§ 58. Der beschriebene Glaube ist darzustellen in zwei Lehrstücken, deren eines von der Vollkommenheit der übrigen Welt in Beziehung auf den Menschen handelt, das andere von der Vollkommenheit des Menschen selbst.

1. Da der beschriebene Glaube nichts anderes ist als die Aussage über das Gemeinsame der frommen Erregungen, nur auf das dieselben mitbestimmende Endliche bezogen, wiewohl auch dieses in seiner Allgemeinheit betrachtet, nämlich auf die Welteindrücke, welche wir empfangen, so ergiebt sich diese Teilung ganz von selbst. Denn weder würde durch diese Welteindrücke das Gottesbewußtsein erregt werden können, wenn sie von einer dem widersprechenden Beschaffenheit wären, noch auch wenn der Mensch nicht so beschaffen wäre, daß sowohl jene Eindrücke bis gleichsam an den Ort seines höheren Selbstbewußtseins gelangten, als auch die den ganzen Prozeß der Erregung des Gottesbewußtseins vermittelnde Beziehung des niederen und höheren Selbstbewußtseins auf einander in ihm bestände. Wonach denn diese beiden Bedingungen jede für sich in Betrachtung kommen. Man könnte allerdings sagen, der Mensch sei selbst mit dieser seiner Beschaffenheit ein Bestandteil der Welt, und nur vermöge dieser Beschaffenheit gerade der Bestandteil, der er ist, mithin auch sei die ursprüngliche Vollkommenheit des Menschen schon mit eingeschlossen in die ursprüngliche Vollkommenheit der Welt. Dieses ist auch ganz richtig, und in einem rein wissenschaftlichen Verfahren, wo es sich um die Anschauung des endlichen Seins an sich handelte, würde eine solche Teilung nur zulässig sein, sofern auch andere gemacht, und der Begriff der Vollkommenheit der Welt in die ihrer verschiedenen Bestandteile und der Verhältnisse

derselben gegen einander zerlegt werden sollte. Anders aber ist es auf dem dogmatischen Gebiet, dessen ursprünglicher Gegenstand gar nicht das objektive Bewußtsein ist, sondern das Selbstbewußtsein, und hier namentlich insofern der Mensch sich darin der Welt gegenüberstellt und zu dem übrigen Sein in dem Verhältnis der Wechselwirkung steht.

2. Aus demselben Grunde kann auch hier nicht von der ursprünglichen Vollkommenheit der Welt an sich und inbezug auf den Begriff des endlichen Seins die Rede sein, sondern nur in Beziehung auf den Menschen. Würde dabei zugleich behauptet, daß es keine andere Vollkommenheit der Welt gebe und diese also ganz teleologisch, das Wort in dem gewöhnlichen Sinne genommen, betrachtet, so bedürfte dies einer näheren Erklärung, damit der Schein vermieden würde, als ob der Mensch solle als der Mittelpunkt alles endlichen Seins dargestellt werden, in Beziehung auf welchen allein alles eine Vollkommenheit habe. Diese Erklärung würde auch nicht schwer zu geben sein, weil unter Voraussetzung einer organischen Zusammensetzung des Ganzen alles ebenso gut für jeden ist, wie jeder für alles, mithin auch das Entfernteste, wie seine Einrichtung doch zusammenhängt mit der Gesamtheit seiner mittelbaren und unmittelbaren Verhältnisse, so auch nicht nur in Beziehung steht mit dem Menschen, sondern auch bei vollständiger Einsicht eben diese Beziehung der Ausdruck für die Eigentümlichkeit seines Daseins werden könnte. Allein wir haben nicht nötig, uns auf solche Erklärungen einzulassen, weil wir gar nicht eine erschöpfende Lehre über die Vollkommenheit der Welt aufzustellen haben, als welches eine kosmologische Aufgabe wäre; sondern der hier darzulegende Glaube soll nicht weiter gehen, als das Gebiet der religiösen Erregungen geht, in welches nur die Verhältnisse der Welt zu dem Menschen eingreifen. Indem

wir aber auf den Gesamtgrund derselben zurückgehen, so wird zugleich gesetzt, daß keine noch bevorstehende weitere Entwickelung dieser Verhältnisse jemals etwas enthalten könne, was diesen Glauben aufhöbe. Was nun die Vollkommenheit des Menschen anbelangt, so wäre es nicht der Sache angemessen gewesen, hinzuzusetzen, daß sie ebenfalls nur inbezug auf die Welt zu verstehen sei. Vielmehr ist zunächst seine ursprüngliche Vollkommenheit in Beziehung auf Gott, d. h. auf das Gesetztsein des Gottesbewußtseins in ihm gemeint, und seine Anlagen in Beziehung auf die Welt gehören nur hierher, sofern sie nur das Gottesbewußtsein erwecken. Die ganze Stellung des Satzes aber schließt allerdings dieses in sich, daß alle jene Anlagen, vermöge deren der Mensch dieser bestimmte Bestandteil der Welt ist, mit hierher gehören; welcher Satz ein wichtiger Kanon wird in dem Gebiet der christlichen Sittenlehre, um eine Menge von Mißverständnissen zu beseitigen.

3. Hieraus wird schon ohne weiteres erhellen, wie natürlich es ist, daß die Lehre von der eigentümlichen ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen viel reichlicher dogmatisch bearbeitet ist, als die von der Vollkommenheit der Welt inbezug auf den Menschen. Wenn aber letztere ganz fehlt, so kann dies nicht nur der ersteren gewiß nicht zum Vorteil gereichen, sondern auch die unter dem Titel von der göttlichen Vorsehung oder wie sonst vorkommende Behandlung der gewordenen Vollkommenheit wird dann nicht selten verfehlt, weil ein richtiger Begriff von der ursprünglichen Vollkommenheit nicht zugrunde gelegt worden. Billig aber geht das minder Dringende und daher auch minder Auszuführende dem Wichtigeren und Zusammengesetzteren als Einleitung voran.

Erstes Lehrstück.

Von der ursprünglichen Vollkommenheit der Welt.

§ 59. Jeder Moment, in welchem wir uns dem uns äußerlich gegebenen Sein gegenüberstellen, enthält teils die Voraussetzung, daß die Welt dem menschlichen Geist eine Fülle von Reizmitteln darbiete zur Entwickelung der Zustände, an denen sich das Gottesbewußtsein verwirklichen kann, teils die, daß sie sich in mannigfaltigen Abstufungen von ihm behandeln lassen, um ihm als Organ und als Darstellungsmittel zu dienen.

1. Schon oben*) ist vorausgesetzt, daß sich das Gottesbewußtsein an allen Zuständen des Bewußtseins entwickeln kann, welche die tierische Verworrenheit überwunden haben, so daß der Gegensatz zwischen dem Selbst und dem diesem gegebenen Sein, so wie zwischen dem gegenständlichen Bewußtsein und dem Selbstbewußtsein sich darin ausspricht, indem nämlich beide Glieder einander gleichzeitig gegenübertreten. Dasselbe gilt auch von dem Gegensatz zwischen dem Leidentlichen und Thätigen; aber wenn gleich auf unserem Gebiet wegen des teleologischen Charakters der christlichen Frömmigkeit**) mit dem Leidentlichen nur in seiner Beziehung auf das Selbstthätige sich das Gottesbewußtsein einigen kann, so ist doch zur klaren Scheidung der selbstthätigen Momente

*) S. § 5, 3.

**) S. § 9, 1. und § 11.

das Dazwischentreten des Leidentlichen notwendig, weil nur in dem successiven Gegensatz geschiedener Momente die Klarheit des Bewußtseins wurzelt. Leidentliche Zustände aber können nur werden durch einwirkendes Sein; und die ursprüngliche Vollkommenheit der Welt inbezug auf den Menschen besteht sonach darin zunächst, daß in ihr die Erregung leidentlicher Zustände, aus welchen thätige werden sollen, — und solche Zustände nennen wir Reize, — zeitlich begründet sei, oder daß sie die Empfänglichkeit des Menschen zur Aufregung und Bestimmung seiner Selbstthätigkeit zureichend bestimmen. Fassen wir nun zunächst den Menschen völlig innerlich auf, als Selbstthätiges, in welchem Gottesbewußtsein möglich ist, das heißt als Geist, so gehört seine leibliche Seite, die nicht dieses selbst ist, ursprünglich diesem Weltkörper an, in welchen der Geist tritt, und wird erst allmählich, sowie hernach mittelbar durch sie auch alles andere allmählich, Organ und Darstellungsmittel des Geistes; früher aber und zunächst vermittelt sie die reizenden Einwirkungen der Welt auf den Geist. Sonach läßt sich diese ganze Seite der ursprünglichen Vollkommenheit der Welt darin zusammenfassen, daß in ihr lebendig zusammenhängend mit allem übrigen für den Geist eine Organisation wie die menschliche gesetzt ist, welche ihm alles übrige Sein zuleitet. — Wie nun aber die Klarheit des Bewußtseins auch bedingt ist durch die entgegensetzende Unterscheidung des Selbstbewußtseins und des gegenständlichen, wozu wesentlich gehört, daß auch verschiedenartige Einwirkungen auf dasselbe können bezogen und dieses dadurch von jeder einzelnen Einwirkung unabhängig als ein Seiendes kann bestimmt werden, wovon wiederum alle Erfahrung und zuletzt auch alle Wissenschaft abhängt, welche letztere uns jedoch hier nur um der ersten willen interessiert, so können wir diese Seite der ursprünglichen

Vollkommenheit der Welt zusammenfassen unter dem Begriff ihrer Erkennbarkeit. Beides gehört wesentlich zusammen; denn ohne eine Organisation wie die unsrige wäre kein Zusammenhang zwischen dem endlichen Geist und dem leiblichen Sein, wie zweckmäßig dafür auch dieses geordnet sein möchte, und ohne eine solche geordnete Scheidung des Seins wäre die menschliche Organisation eine erfolglose Erscheinung. So ist denn beides zusammen eines; nur ist die Erkennbarkeit des Seins die ideale, das naturgemäße Bestehen der menschlichen Organisation aber die reale Seite der sich unmittelbar auf die menschliche Empfänglichkeit beziehenden ursprünglichen Vollkommenheit der Welt.

2. Dieselbige Reihe ist nun aber auch rückwärts anzulegen. Denn wenn alle Selbstthätigkeit des Menschen bedingt wäre durch die Einwirkungen der Welt, so wäre sie nur Reaktion, und alles auch partielle Freiheitsgefühl wäre nur Täuschung. Ist aber wenigstens die Empfänglichkeit eine lebendige und eigentümliche, so daß dieselbe Einwirkung nicht in allen dasselbe wird, oder noch mehr, wenn eine ursprüngliche, von der Einwirkung unabhängige Selbstthätigkeit dem Geiste beigelegt wird, welche nicht bloß immanent sein soll in der einzelnen geistigen Persönlichkeit, und darauf möchte doch alles dem Menschen so wesentliche Gattungsbewußtsein beruhen, so gehört zur Vollkommenheit der Welt auch eine an und für sich betrachtet unbeschränkte Empfänglichkeit derselben für die Einwirkungen der geistigen Selbstthätigkeit des Menschen. Diese Empfänglichkeit muß natürlich bei der menschlichen Organisation, sofern diese als Bestandteil der Welt betrachtet werden kann, beginnen, von dieser aus aber sich immer weiter verbreiten, bis auf solche Bestandteile der Welt, auf welche keine andere Einwirkung stattfindet, als daß sie erkannt werden, welches uns an die Grenze des

vorigen Stückes bringt. Wenn wir nun diese Empfänglichkeit der Welt unter den beiden Ausdrücken Organ und Darstellungsmittel zusammenfassen, so soll damit keineswegs eine Teilung bezeichnet werden, als ob einiges nur das eine sein könnte und anderes das andere; vielmehr ist gleich die Organisation selbst beides, das unmittelbarste Organ und das unmittelbarste Darstellungsmitiel, und so wird jedes auch immer das andere, wenn es das eine ist. Wohl aber sind dies beides die Beziehungen, durch welche das die selbstthätigen Zustände begleitende Selbstbewußtsein ein Erregungsmittel wird für das Gottesbewußtsein. Denn nur in Verbindung mit seinen Organen stellt der Mensch die Herrschaft über die Welt*) dar, die ihm nur als in der göttlicheu Allmacht begründet zum Bewußtsein kommen kann, und nur indem die einfache Geistesthätigkeit in räumlicher und zeitlicher Vermittelung dargestellt wird, erweckt sie als Ebenbild derselben**) das Bewußtsein der göttlichen Ursächlichkeit.

3. Daß diese beiden Hauptmomente der ursprünglichen Vollkommenheit der Welt wesentlich zusammengehören, leuchtet von selbst ein. Denn das erste wäre nur eine Unvollkommenheit, nämlich eine erfolglose Anlage, ohne das letzte, die Erkennbarkeit der Welt etwas Leeres, wenn sie nicht auch selbst die Darstellung ihres Erkanntseins aufnähme, und die menschliche Organisation würde sich unter die unvollkommeren, gesetzt auch, sie schlösse das innere Leben des Geistes in sich, als ihresgleichen verlieren, wenn nicht von ihr aus eine neue Potenz des Organisierens begönne, in welche alles andere mit kann aufgenommen werden. Aber auch die Empfänglichkeit des übrigen Seins für die Einwirkungen des Geistes

*) Gen. 1, 28.
**) Gen. V. 26.

wäre etwas Leeres, wenn dieser nicht aus ihr könnte angefüllt werden. Wogegen nun auch beide zusammen die Beziehungen der Welt zu dem Geist als dem Sitz des Gottesbewußtseins vollständig umfassen, indem für die Entwickelung dieses Bewußtseins der menschliche Geist an dem ihm gegebenen Sein nichts anderes als dieses haben kann. Und zwar hat er in dieser Beziehung an den durch Einwirkungen des Seins entstehenden leidentlichen Zuständen an und für sich betrachtet vollkommen dasselbe, ob sie als Lebensmomente angenehm oder unangenehm, erhebend oder niederdrückend sind, und dasselbe gilt auch von den erworbenen Organen und aufgesammelten Darstellungsmitteln, insofern auch sie als äußeres Sein so oder so auf den Menschen zurückwirken und leidentliche Zustände erregen können, indem dadurch weder das Verhältnis beider zur Selbstthätigkeit des Menschen überhaupt geändert wird, noch auch das Gottesbewußtsein an und für sich durch das Unangenehme schwerer erregt wird, als durch das Angenehme.

Zusatz. Von dem hier aufgestellten Satz ist zu unterscheiden auf der einen Seite die Lehre, welche bekannt ist unter dem Titel der Lehre von der besten Welt, auf der anderen Seite die Behauptung von einer Vollkommenheit der Welt, welche zwar auch die ursprüngliche genannt wird, aber nicht in demselben Sinn, sondern so, daß sie vor der gegenwärtigen Beschaffenheit einen Zeitraum ausgefüllt haben soll, hernach aber sich in die gegenwärtige unvollkommene umgewandelt hat.

Die Lehre von der besten Welt hat ursprünglich, zumal seit Leibniz, ihren Ort in der sogenannten natürlichen oder rationellen Theologie und ist also nicht als eine Aussage über ein frommes Bewußtsein entstanden, sondern ein Erzeugnis der Spekulation. Daher könnte auch hier gar nicht

von ihr die Rede sein, wenn nicht manche Gottesgelehrte*) sie in derselben Form auch in die christliche Glaubenslehre herübergenommen hätten. Diese Lehre aber hat es nicht nur mit dem zu thun, was der Zeiterfüllung zum Grunde liegt, sondern mit der Zeiterfüllung selbst, in welcher das Geschichtliche, die Wirksamkeit des menschlichen Geistes, von dem Natürlichen, der Wirksamkeit der physischen Kräfte, nicht getrennt werden kann, und sie behauptet, daß ohnerachtet aller Nebel und Unvollkommenheiten doch eine größere Summe von Sein und Wohlsein nicht wäre zu erzielen gewesen. Unsere beiden Lehrstücke schließen freilich ebenfalls die Behauptung in sich, daß, da der ganze Zeitverlauf nur eine ununterbrochene Wirksamkeit der gesamten ursprünglichen Vollkommenheit sein kann, das endliche Ergebnis eine schlechthinige Befriedigung sein muß, und ebenso jeder Moment im ganzen betrachtet befriedigend als Annäherung. Allein die Behauptung, wie sie nur von dem frommen Bewußtsein ausgeht, begehrt nicht ebenso in die spekulative Theologie hineingetragen zu sein, wie man jene in die christliche Glaubenslehre aufgenommen hat. Für diese aber müssen wir dabei stehen bleiben, daß die Welt gut ist, und können von der Formel, daß sie die beste sei, keinen Gebrauch machen, und zwar, weil jenes weit mehr besagt als dieses**). Der letztere Ausdruck nämlich bezieht sich nicht nur auf die von uns schon verworfene Vorstellung von mehreren Welten, welche ursprünglich gleich möglich gewesen wären wie die wirklich gewordene, sondern auch will er den gesamten Zeitverlauf in der wirklichen Welt darstellen als das Ergebnis der ebenfalls verworfenen mittleren Erkennt-

*) S. u. a. Michaelis, Th. dogm. §. 55.

**) Vgl. § 54, 2.

nis, so daß die gesamte hervorbringende Thätigkeit Gottes als eine kritische, folglich sekundäre vorausgesetzt wird.

Die andere Behauptung findet sich in den Überlieferungen der meisten Völker als Sage von einem vor der eigentlichen Geschichte abgelaufenen goldenen Zeitalter. Das Wesentliche davon ist immer dieses, daß die Welt so beschaffen gewesen, dem Menschen ohne Vermittelung einer entwickelten Selbstthätigkeit Befriedigung zu gewähren. Ähnliches nun — nur daß hier noch dieses hinzukommt, daß die Menschen, wenn jener Zustand gedauert hätte, auch nicht würden gestorben sein — hat man auch in die kurzen alttestamentlichen Andeutungen von dem paradiesischen Leben*) hineingelegt, welche indes kein Zeitalter, sondern nur einen verhältnismäßig kurzen Zeitraum in dem Leben der ersten Menschen darstellen. Zunächst also wäre hier der seit langer Zeit schon schwebende Streit über die Auslegung zu schlichten, ob dort wirklich eine Geschichte soll erzählt werden und mithin von einer Zeiterfüllung die Rede sein oder nicht. Fände sich nun ersteres, so würde die Sache als eine geschichtliche Aussage gar nicht hieher gehören, außer insofern einer solchen Zeiterfüllung entweder eine andere ursprüngliche Vollkommenheit zum Grunde gelegen, diese aber sich in die eben beschriebene verwandelt habe, von welcher aus eine solche Zeiterfüllung nicht mehr möglich sei, oder jener Geschichte habe die hier beschriebene ursprüngliche Vollkommenheit zum Grunde gelegen, aber eben diese liege jetzt nicht mehr zum Grunde. Letzteres ist nirgend behauptet worden und würde sich von selbst dadurch widerlegen, daß der geschichtliche Verlauf überall nur Funktionen der oben beschriebenen ursprünglichen Vollkommenheit darstellt. Die

*) Gen. 2, 8f.

erstere Behauptung aber muß hier erwogen werden. Setzt diese nun notwendig voraus, daß die ursprüngliche Vollkommenheit der Welt sich nicht gleich geblieben, so fehlt es dann schon an Einheit der gesamten Welteinrichtung, wie diese sich auf die Schöpfung, und wie sie sich auf die Stetigkeit der göttlichen Erhaltung bezieht. Außer diesem unleugbaren Grundfehler aber folgt ferner, daß Gott jene anfängliche Einrichtung gebilligt hätte auch in Beziehung auf den Teil, welcher der Verschlimmerung fähig war und dieselbe auch erfahren sollte. Überdies aber scheint es widersprechend, daß diejenigen Grundverhältnisse, unter welchen doch der Erlöser bestimmt war, in die Welt zu treten und das unüberwindliche Reich Gottes zu gründen, minder vollkommen sein sollten als diejenigen, unter welchen der erste Mensch in die Welt trat, da doch unter jenen weit Größeres zustande kommen sollte als unter diesen. Prüfen wir nun jene anfängliche Einrichtung, so finden wir sie in Widerspruch mit dem göttlichen Auftrag an die Menschen; denn zur Herrschaft über die Erde konnte der Mensch nur gelangen mittelst der Entwickelung seiner Kräfte, und die Beschaffenheit der Welt, welche diese veranlaßte und zugleich die Empfänglichkeit für die Einwirkung der entwickelten Kräfte in sich schließt, muß jenem göttlichen Befehl gleichzeitig gewesen sein. Ist endlich Geschichte unzertrennlich von Bildung der Welt durch den Menschen, so enthält doch jene Erzählung in diesem Sinn nur Vorgeschichtliches, und ihr eigentlicher Inhalt ist nur der, daß eine Zulänglichkeit der Natur für das Bestehen der menschlichen Organisation aller Entwickelung der Kräfte voranging, und daß die auf unserm Erdball so bedeutenden nachteiligen Differenzen in dieser Zulänglichkeit erst mit der Verbreitung und weiteren Entwickelung des Menschen sich enthüllen konnten. Und

wenn man auch aus der Erzählung vielleicht schließen könnte, daß es damals keine feindseligen Verhältnisse im Tierreich gegeben habe*), und überhaupt nichts Schädliches oder Unbrauchbares für den Menschen**), so folgt keineswegs, daß dies auch außerhalb des Raumes, in dem sich die Menschen ursprünglich befanden, gegolten habe, noch auch, daß dieser Raum seine eigentümlichen Vorzüge verloren habe. — Ergäbe sich hingegen aus der hermeneutischen Untersuchung, daß hier keine wirkliche Geschichte habe erzählt werden sollen, und wäre die Erzählung daher irgendwie als Dichtung anzusehen, so würde sie hierher gehören, sofern sie entweder unmittelbare Aussagen des frommen Selbstbewußtseins enthielte, oder durch solche veranlaßt wäre. Was sie nun über die Entstehung der Sünde aussagt, das gehört nicht hierher. Auch die Beziehung zwischen Sünde und Übel und Sünde und Tod, von welcher sie offenbar ausgeht, ist an und für sich hier nicht zu untersuchen, sondern nur hinsichtlich der oben aufgestellten Lehre von der ursprünglichen Vollkommenheit der Welt folgendes zu bemerken. Wenn wir auch schlechthin annehmen wollten, daß es ohne Sünde weder Übel noch Tod würde gegeben haben, so würde daraus noch keineswegs folgen, daß die Erde ursprünglich auf einen fortdauernden Zustand ohne Sünde müsse eingerichtet gewesen sein; vielmehr können dem ohnerachtet Übel und Tod vorher bestimmt gewesen sein, so gewiß als Gott die Sünde vorher gewußt. Nehmen wir nun noch dazu, daß, wenn wir das allmähliche Abnehmen der organischen Kräfte, die Möglichkeit, daß der Organismus durch äußere Naturpotenzen ge-

---

*) Gen. 2, 19 enthält hierzu sehr wenig.

**) Gen. V. 16, wenn nämlich der Baum V. 17 nicht an und für sich verderblich war.

stört werde, und das Verschwinden durch den Tod hinwegdenken, wir nicht mehr Wesen unserer Art gedacht haben, und die eigentlich menschliche Geschichte doch erst da anfangen würde, wo dieses alles gesetzt ist; ferner, daß die durch die Sterblichkeit bedingte Sorge für die Erhaltung des Lebens und die Abwendung aller Störungen desselben zu den mächtigsten Entwickelungsmotiven gehört, mithin bei der Sterblichkeit und den damit zusammenhängenden Übeln mehr menschliche Thätigkeiten auf Veranlassung unseres Verhältnisses zur Außenwelt entwickelt werden, als ohne dieselbe erwartet werden könnte, und vorausgesetzt, daß die Gesamtheit des menschlichen Lebens eher zu- als abnimmt, durch den Tod der einzelnen weder die Empfänglichkeit der Welt für die Herrschaft des Menschen vermindert, noch sie in der Entwickelung der ganzen Fülle ihrer Reizmittel gehemmt wird; endlich auch, daß die fortdauernde Sündlosigkeit weit stärker und glänzender würde hervorgetreten sein, wenn der Mensch, unaufgehalten in der Entwickelung und dem Gebrauch seiner Kräfte, das Übel ertrug und durch die Verbindung des Gottesbewußtseins mit der Liebe zum Geschlecht der Abhängigkeit an das eigene Leben besiegte und sich den Tod gefallen ließ: so bleibt wohl keine Ursache übrig zu zweifeln, daß die ursprüngliche Vollkommenheit der Welt in Beziehung auf den Menschen schon anfänglich keine andere als die hier beschriebene gewesen sei, und daß weder die Erzählung der alttestamentischen*), noch die hieher gehörigen Andeutungen in den neutestamentischen Schriften**) uns

*) Gen. 2, 17.

**) Röm. 5, 12 auf Gen. 2, 17 gründet, schließt ebenso wenig aus, daß Adam sterblich kann erschaffen gewesen sein, und 1 Kor. 15, 56 führt eben darauf, daß der Tod an und für sich schon vor der Sünde bestand.

nötigen anzunehmen, daß der Mensch unsterblich erschaffen war, und daß mit seiner Natur auch die ganze Einrichtung des Erdballs in Beziehung auf ihn geändert worden.

Zweites Lehrstück.

Von der ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen.

---

§. 60. Die Richtung auf das Gottesbewußtsein schließt als innerer Trieb das Bewußtsein des Vermögens in sich, mittelst des menschlichen Organismus zu denjenigen Zuständen des Selbstbewußtseins zu gelangen, an welchen sich das Gottesbewußtsein verwirklichen kann; und der davon unzertrennliche Trieb, das Gottesbewußtsein zu äußern, schließt ebenso den Zusammenhang des Gattungsbewußtseins mit dem persönlichen Selbstbewußtsein in sich, und beides zusammen ist die ursprüngliche Vollkommenheit des Menschen.

1. Wenn das Gottesbewußtsein in der Form des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls*) nur wirklich werden kann im Zusammenhang mit einer sinnlichen Bestimmtheit des Selbstbewußtseins: so wäre die Richtung darauf etwas völlig Leeres, wenn die Bedingung dazu in dem menschlichen Leben nicht hervorzurufen wäre; und wir würden sie

---

*) Vgl. § 5, 1—3.

uns ebenso wenig als etwas Wirkliches denken können, wie wir sie bei den Tieren voraussetzen, weil der verworrene Zustand des Bewußtseins die Bedingungen nicht gewährt, unter denen allein jenes Gefühl hervortreten könnte. Nun aber besteht die Frömmigkeit eben darin, daß wir uns dieser Richtung als eines lebendigen Impulses bewußt sind; ein solcher aber kann immer nur aus der inneren Wahrheit des Wesens hervorgehen, welches er eben mit konstituiert. Daher rechnen wir nun, so gewiß wir fromm sind, den ganzen Umkreis von Zuständen, mit denen das Gottesbewußtsein sich einigen kann, zu dieser Wahrheit. Und wie es eine schlechthinige Unvollkommenheit der menschlichen Natur wäre, nämlich ein gänzlicher Mangel an innerer Zusammenstimmung, wenn die Richtung zwar angelegt wäre, aber nicht hervortreten könnte: so gehört eben dieses wesentlich zur ursprünglichen Vollkommenheit der Natur, daß jene die Erscheinung des Gottesbewußtseins bedingenden Zustände von dem Punkt an, wo die geistigen Funktionen entwickelt sind, das ganze klare und wache Leben des Menschen erfüllen können. Und wie wir es als den unvollkommenen Zustand der Frömmigkeit in dem einzelnen ansehen, wenn viele Momente klaren, sinnlich bestimmten Selbstbewußtseins vorkommen, ohne daß sich das Gottesbewußtsein mit ihnen verbindet: so rechnen wir es ebenfalls zur ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen, daß in unserem klaren und wachen Leben eine Stetigkeit des Gottesbewußtseins an und für sich betrachtet möglich ist: wie wir es auch im Gegenteil als eine wesentliche Unvollkommenheit empfinden müßten, wenn das Hervortreten des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls, ohnerachtet es kein teilweisiges Abhängigkeits- oder Freiheitsgefühl aufhebt, doch schon an und für sich nur auf einzelne zerstreute Momente beschränkt wäre. — Da übrigens

das Gottesbewußtsein sich einigt nicht nur mit denjenigen sinnlichen Erregungen des Selbstbewußtseins, welche unmittelbar aus Welteindrücken entstehende Lebensförderungen oder -hemmungen aussagen, sondern auch mit denen, welche die erkennenden Thätigkeiten begleiten, endlich auch mit denen, welche mit jeder Art von Wirksamkeit nach außen in Zusammenhang stehen: so gehören auch alle diese geistigen Lebensfunktionen und die darauf Bezug habende Einrichtung des Organismus mit zur ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen, wenngleich nur, sofern die Forderung, welche wir für das Gottesbewußtsein aufstellen, durch sie bedingt wird, und so daß jenem selbst immer die erste Stelle zukommt. Zuvörderst also die physische Grundbedingung des geistigen Lebens, daß nämlich der Geist, im menschlichen Leibe zur Seele geworden, nun auch in die übrige Welt auf das mannigfaltigste einwirkt und sein Dasein geltend macht, wie denn auch die anderen lebendigen Kräfte ihr Dasein ihm geltend machen, so daß das allgemeine Lebensgefühl sich als Bewußtsein der Wechselwirkung gestaltet, in welcher Hinsicht dann zur ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen wesentlich auch dieses gehört, daß die entgegengesetzten Lebensmomente, Hemmungen nämlich und Förderungen, sich zur Erregung des Gottesbewußtseins gleichmäßig verhalten. Demnächst nun die intellektuelle Grundbedingung, daß nämlich der Geist vermag vermittelst der Sinneseindrücke das sein Wesen mit konstituierende Wissen um das Sein und um das, was wir selbst durch unsere Thätigkeit in und aus demselben hervorbringen können, in den mannigfaltigsten Abstufungen allgemeiner und besonderer Vorstellungen zum wirklichen Bewußtsein auszuprägen, und daß er dadurch zu dem begleitenden Bewußtsein eines Naturzusammenhanges gelangt, an welchem sich das Gottesbewußtsein entwickelt.

Auf der Zusammenstimmung dieser Vorstellungen und Urteile mit dem Wesen und den Verhältnissen der Dinge beruht alles mehr als instinktartige Einwirken des Menschen auf die äußere Natur, mithin auch der Zusammenhang zwischen der Erkenntnis und dem thätigen Leben. Verbindet sich aber auf diesem Gebiet das Gottesbewußtsein vornehmlich und am ursprünglichsten mit der Vorstellung vom Naturzusammenhang: so ist auch das Hervorgerufen-werden des Gottesbewußtseins gar nicht dadurch gefährdet, wenn einzelne Vorstellungen nicht mit dem Wesen des darzustellenden Gegenstandes übereinstimmen; wie denn in unserem Vorstellen die allseitige Verbundenheit alles Seins nicht nachgebildet würde, wenn wir nicht voraussetzten, daß, so lange noch nicht alles Sein in unserem Denken abgebildet ist, auch jedem Denkakt noch Irrtümliches beigemischt bleibt.

2. Was nun den Trieb, das Gottesbewußtsein zu äußern, betrifft: so ist freilich kein Inneres, das nicht auch ein Äußeres würde, und so giebt es auch Äußerungen des Gottesbewußtseins, in welchen sich unmittelbar keine Beziehung auf das Gattungsbewußtsein nachweisen lassen dürfte. Hier aber ist die Rede von denjenigen Äußerungen, welche auf die Gemeinschaft abzwecken, und einer jeden solchen zum Grunde liegen. Ist also nun die Gemeinschaft, ohne welche uns auch keine lebendige und kräftige Frömmigkeit gegeben ist, durch jene Äußerungen bedingt: so ist sie es auch durch die innige Vereinigung des Gottesbewußtseins mit dem persönlichen Selbstbewußtsein, welche, wie sie im allgemeinen alle Anerkennung anderer als gleichartiger Wesen vermittelt, so auch allein die Voraussetzung erregt und im ganzen erhält, daß mit und aus dem Äußeren auch das Innere werde erkannt und aufgenommen werden; und wir rechnen daher billig beides in dieser Zusammengehörigkeit zur ursprüng-

lichen Vollkommenheit des Menschen. Dieses Mitenthaltensein des Gattungsbewußtseins in dem persönlichen Selbstbewußtsein und die damit zusammenhängende Mitteilbarkeit des Inneren durch das Äußere ist die gesellige Grundbedingung, indem jede menschliche Gemeinschaft nur auf ihr beruht, und sie gehört auch in diesem weiteren Umfang hieher, weil auch in jeder anderen Gemeinschaft, ihr Gegenstand sei, welcher er wolle, die Handlungen des Menschen, weil von einer sinnlichen Erregtheit des Selbstbewußtseins begleitet, zugleich auch eine Mitteilung seines Gottesbewußtseins enthalten können. Aber noch mehr, die frei bewegliche Äußerlichkeit des Menschen muß in ihrem ganzen Umfange, wenn auch nicht jedes einzelnen für sich allein, sondern nur in Verbindung mit anderen, dieser mitteilenden Äußerung des Gottesbewußtstins dienen können, weil es sonst sinnlich bewegtes Selbstbewußtsein geben müßte, mit welchem das Gottesbewußtsein sich zwar innerlich verbinden, nicht aber in der Verbindung mit demselben auch äußerlich heraustreten könnte, und sonach das Gebiet der Äußerung und Mitteilung von vornherein kleiner abgesteckt wäre als das der inneren Erregung, welche Ungleichheit eine ursprüngliche Unvollkommenheit würde genannt werden müssen.

3. Da nun in den Aufstellungen unseres Satzes alle Bedingnisse enthalten sind, sowohl um das Gottesbewußtsein in jedem menschlichen Einzelwesen zur Stetigkeit zu fördern, als auch, um es von jedem auf die andern nach Maßgabe der verschiedenen Abstufungen menschlicher Gemeinschaft zu übertragen, und zwar auch in der Vollkommenheit, wie es von dem Erlöser aus und durch ihn auf die Erlösten übertragen werden kann: so ist durch denselben auch der Forderung unseres Abschnittes genügt. Und in dem Wissen

um die Elemente dieser ursprünglichen Vollkommenheit, als in einem jeden vorhanden, rechtfertigt sich zugleich die ursprüngliche Forderung der Stetigkeit und Allgemeinheit des Gottesbewußtseins; und die menschliche Natur, wie sie sich vermittelst der Abstammung in einem jeden einzelnen Menschen als dieselbe wiederholt, erscheint zulänglich zu ihrer Erfüllung*). Indem wir aber beide Hauptpunkte als ein in sich Vollständiges auffassen mußten: so rechtfertigt sich dadurch aufs neue die überall auf Totalität ausgehende und nur unter dieser Bedingung mögliche wissenschaftliche Behandlung für das Gebiet des Gottesbewußtseins, und zwar sowohl für die eigentliche Glaubenslehre, welche die Gesamtheit der frommen Erregungen auf gemeine Örter zurückzuführen hat, als auch für das der religiösen Sittenlehre, welcher obliegt, diejenigen Handlungsweisen zu unterscheiden, welche von dem Einfluß des Gottesbewußtseins auf unsere Zweckbegriffe zeugen, so wie auch für die praktische Theologie im allgemeinen, welche es mit der Bezeichnung und Sonderung der verschiedenen Formen der Gemeinschaft des Gottesbewußtseins zu thun hat. Und dies ist natürlich, da das ganze dogmatische Verfahren — wozu, wenngleich der Ausdruck in etwas weiterem Sinne genommen werden muß als gewöhnlich, auch die zuletzt angeführte Disziplin gehört — nur auf dem Glauben an dasjenige beruht, was wir hier als die ursprüngliche Vollkommenheit des Menschen dargelegt haben.

§ 61. Wie sich vermöge dieser ursprünglichen Vollkommenheit der menschlichen Natur ein jedes ver-

*) Omnes homines in primo homine sine vitio conditi. Ambros., de vocat. gent. I, 3.

mittelst der Erzeugung ans Licht tretende menschliche Leben entwickelt, das giebt die Fülle der Erfahrung im Gebiete des Glaubens: wie aber unter derselben Voraussetzung die ersten Menschen sich entwickelt haben, davon fehlt uns die Geschichte; und die darüber vorhandenen Andeutungen können keinen Glaubenssatz bilden in unserem Sinne des Wortes.

1. Die Grundverhältnisse des menschlichen Lebens so aufzufassen, wie in der obigen Beschreibung der ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen geschehen, so nämlich, daß alles auf das Gottesbewußtsein bezogen wird, das ist allerdings eine Sache des Glaubens; denn es hängt ganz ab von der den frommen Erregungen beiwohnenden Gewißheit, kraft deren allen anderen Lebenszuständen nur vermöge ihres Anteils an jenen eine Gewißheit zukommt. Denken wir uns im Gegenteil in einem Menschen zwar auch fromme Erregungen, aber ohne begleitende Gewißheit, so daß er sie eben so leicht für Täuschung halten kann als für Wahrheit: so wird er nicht zu der obigen Vorstellung von der ursprünglichen Vollkommenheit gelangen, sondern das Gottesbewußtsein entweder nur anderen Lebenselementen koordinieren, oder vielleicht gar zur ursprünglichen Vollkommenheit nur die Möglichkeit rechnen, sich von demselben als einem Erzeugnis der menschlichen Unvollkommenheit wieder zu befreien; und so wird denn der eine dasselbige als Hemmung erfahren, was der andere als Förderung erfährt. Das Thatsächliche nun in der menschlichen Entwickelung ist nirgends Sache des Glaubens, sondern es ist die Geschichte; die Aussagen darüber, seien sie nun allgemeine oder besondere, sind nicht Glaubenssätze, sondern geschichtliche Aussagen, auch

wenn unmittelbar der Zustand des Gottesbewußtseins in einem einzelnen oder einer Genossenschaft der Gegenstand derselben ist. Und hierin kann auch kein Unterschied sein zwischen den ersten Menschen und uns, sondern alles, was wir von den wirklichen Zuständen und dem Entwickelungsgang der ersten Menschen wüßten, auch dieses mit eingeschlossen, wie sich in ihnen ohne die erregende Kraft der Überlieferung die der Natur einwohnende Richtung auf das Gottesbewußtsein verwirklicht habe: dies alles wäre auf keine Weise Glaube, sondern Geschichte, wenn wir nicht den Gebrauch jenes Wortes gänzlich ändern und etwa eine mit Ungewißheiten vermengte Geschichte wollen Glauben nennen. Sonst könnten jenes immer nur geschichtliche Kenntnisse sein und durch geschichtliche Aussagen und Darstellungen erhalten und verbreitet werden. Daß wir aber auch unter ihren Zuständen nur diejenigen, welche einen vergrößerten Wert des Gottesbewußtseins ausdrücken, als Fortschreitung ansehen würden, das wäre allerdings eine Thatsache des Glaubens, aber nur desselben Glaubens, welcher sich in dem obigen Begriff der ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen ausspricht. Eigentümliche Glaubenssätze über die ersten Menschen könnte es immer nur geben, sofern jene ihnen ausschließlich zukommende Art des Gewordenseins, und also auch zeitlich betrachtet des Seins, die Anwendung unseres Begriffs auf sie modifizierte. Auch dann freilich würden wir immer dürfen dabei stehen bleiben, die Anwendbarkeit unseres Begriffs auf das Gebiet der Erzeugung zu beschränken, und würden, was bei ihnen an die Stelle zu setzen sei, dahin gestellt sein lassen können, ausgenommen sofern das daraus zwischen ihnen und uns entstehende Verhältnis auch unser Gottesbewußtsein in seiner Verbindung mit dem Gattungsbewußtsein anders gestaltete. Es fragt

sich also, ob uns ihre Geschichte so mitgeteilt ist, daß wir zur Aufstellung solcher Sätze genötigt wären.

2. Nun aber ist offenbar, daß die alttestamentliche Erzählung*), an die wir hier allein gewiesen sind, weit entfernt ist, eine solche Geschichte aufzustellen. Denn wenn auch die Frage vollkommen bejahend entschieden wäre, ob überhaupt diese Erzählung geschichtlich gemeint ist; so setzen doch die einzelnen Punkte, welche sie darstellt, schon das meiste von dem voraus, was wir über die ersten Menschen vorzüglich erfahren möchten. Namentlich wird auf der einen Seite die Sprache und die durch sie bedingte Form des Bewußtseins, deren Aneignung bei den geborenen Menschen am sichersten beweist, daß der dem tierischen ähnliche Zustand der Verworrenheit schon im Verschwinden ist, hier überall schon vorausgesetzt; und ebenso erscheint das Gottesbewußtsein als schon vorhanden, und wir erfahren nichts von der Art, wie es sich entwickelt hat. Auch was von Gesprächführung Gottes mit dem Menschen erzählt wird, ist, statt die Lösung der anderen Aufgaben zu erleichtern, nur eine neue und noch schwierigere. Denn wir erfahren gar nichts Näheres von der Art, wie sich Gott den Menschen vernehmlich gemacht, ausgenommen, daß ihm sehr deutlich leibliche Gestalt beigelegt wird. Nun aber ist es gleich unerklärlich, wie auf eine solche Erscheinung eine schon vorhandene Vorstellung von Gott habe als auf ihren Gegenstand übertragen werden können, oder wie auf Veranlassung einer solchen ein wahres Gottesbewußtsein habe entstehen können. Ja auch was die äußeren Verhältnisse betrifft, ist die Beschreibung des paradiesischen Zustandes wohl eine negative Hilfe, insofern die Frage, wie der Mensch seinen

*) Gen. 1, 26 f. und 2, 7—3, 24.

Lebensunterhalt von Anfang an habe gewinnen können, keine besondere Schwierigkeit darbietet; aber eine Darstellung von der Art, wie die Zeit ausgefüllt gewesen und von den Resultaten davon für die Erweiterung des gegenständlichen sowohl als des Selbstbewußtseins wird gänzlich vermißt. Selbst was von dem Benennen der Tiere*) gesagt wird, läßt uns gänzlich ungewiß, ob und inwiefern die Bezeichnung schon auf das Verhältnis der Arten zu ihren Gattungen und der größeren Abteilungen zu diesen Rücksicht genommen habe. Ebenso unbestimmt ist das Sittliche, denn sowohl der unschuldige Mangel an Schamhaftigkeit als der anfängliche Gehorsam gegen das göttliche Verbot läßt die verschiedensten Auffassungen zu. Da nun überdies auch gar kein Zeitmaß angegeben ist: so fehlt es an allem, was nötig wäre, um ein geschichtliches Bild zu gestalten; und man kann nur sagen, daß alles, was uns von den ersten Menschen aus dem Zeitraum vor dem Fall berichtet wird, sich sehr wohl aus dem hier aufgestellten Begriff von der ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen erklärt.

3. Will man diese Erzählung nicht als Geschichte ansehen, sondern nur als einen uralten Versuch, den Mangel an einer geschichtlichen Nachricht von den Anfängen des menschlichen Geschlechts zu ergänzen: so werden die einzelnen Angaben soviel innere Wahrheit für uns haben, als sie mit unserm aufgestellten Begriff übereinstimmen; alle Versuche aber, ein geschichtliches Bild von den ersten Anfängen des menschlichen Daseins zu gestalten, müssen notwendig mißlingen, weil es uns, wie uns denn überhaupt kein absoluter Anfang gegeben ist, an aller Analogie fehlt, woran wir uns einen absoluten Anfang des vernünftigen Bewußtseins ver-

*) Gen. 2, 19.

ständlich machen könnten. Auch von dem kindlichen Bewußtsein in dem ersten Lebensabschnitt haben wir keine anschauliche Vorstellung. Und doch kommt uns hierbei noch zustatten, daß das Aufgehen des Bewußtseins aus der Bewußtlosigkeit zusammeufällt, mit dem Sich-losreißen und -absondern des Lebens aus der Gemeinschaft mit dem mütterlichen, und daß sogleich der umgebende, schon entwickelte Geist einwirkt auf den erst zur Besinnung kommenden; der erste Mensch hingegen ist gerade nur zu beschreiben als derjenige, bei dem dieses Mittel gänzlich fehlte. Die freilich jener Analogie am nächsten liegende, und so auch unserer Erfahrung von dem Zustande solcher menschlichen Gesellschaften, welche noch die meisten Entwickelungsstufen vor sich haben, angemessenste Formel, daß die ersten Menschen als gutartige erwachsene Kinder anzusehen seien*), gewährt keine anschauliche Vorstellung, weil wir uns die geistige Entwickelung nicht leichter rein von innen heraus denken können, als die des Kindes, und weil die leibliche Erhaltung des ersten Menschen von Anfang an Selbstthätigkeiten erforderte, die wir uns nur als durch Erinnerung, Verknüpfung und Wiederholung erworben denken können. Will man annehmen, der erste Mensch sei anfänglich mehr tierisch nur durch Instinkt geleitet worden: so ist der Übergang aus diesem Zustand in den des Bewußtseins und der Besinnung ohne die Hilfe eines schon bestehenden verständigen Lebens nicht zu begreifen, indem er der Anfang eines neuen, mit dem vorigen gar nicht zusammenhängenden Daseins wäre. Dieser Schwierigkeit hat man abzuhelfen gesucht durch zwei Vorstellungen, zu denen die Veranlassung in der alt-

*) Vgl. u. a. de Wette, Sittenlehre, § 38, und Theol. Zeitschr. II, 84—88.

testamentischen Erzählung einigermaßen wenigstens gegeben ist. Das eine ist die auch in vielen Glaubenslehren einheimische Formel, daß dem Menschen die nötigen Fertigkeiten schon seien anerschaffen worden, welches sich dann beliebig von dem zur Fristung des Lebens notwendigen auch weiter und bis auf das eigentliche geistige Gebiet ausdehnen läßt. Allein dies heißt eigentlich nur, daß der erste Zustand des Menschen sich nicht anders denken läßt, als wie die späteren, welche durch frühere bedingt sind, gedacht werden, das heißt, daß ein schlechthin erster Zustand sich gar nicht denken läßt. Auch ist, wenn wir nicht auf den Instinkt zurückgehen wollen, ein Bewußtsein dieser anerschaffenen Fertigkeiten nicht denkbar vor ihrer Anwendung, und wiederum in einem eigentlich menschlichen Zustand ohne Bewußtsein derselben kein Impuls, der sie in Bewegung setzen könnte. Gewiß aber verringern diejenigen Glaubenslehrer*) die Schwierigkeit nicht, sondern kehren auf den ersten Punkt zurück und beschreiben die Aufgabe mehr als sie sie lösen, welche einen wirklichen Zustand der ersten Menschen aufstellen wollen, dabei aber die persönlichen Vollkommenheiten, die sie ihnen beilegen, als bloße Vermögen beschreiben, und alles, was schon Übung erfordern würde, davon ausschließen. Das andere Auskunfsmittel ist dieses, daß man sich denkt, was dem geborenen Menschen die Gemeinschaft mit den schon entwickelten und erwachsenen gewährt, das sei den neugeschaffenen durch eine offenbarende und erziehende Gemeinschaft mit Gott oder den Engeln geleistet worden. Allein dieses führt uns, näher betrachtet, auf die eine oder andere Weise immer wieder auf das erste zurück. Denn soll diese erziehende Offenbarung eine bloß innere Einwirkung gewesen sein, so

*) S. Reinhard, Dogm. § 70. 73.

wäre diese, der Erschaffung sich unmittelbar anschließend, von ihr nicht zu unterscheiden, und das eigentlich eigene Leben des Menschen finge nicht viel anders an als mit anerschaffenen Fertigkeiten. Soll hingegen die Gemeinschaft eine äußere, durch menschliches Wort vermittelte sein: so kann dann freilich das erwachsene Kind, so umgeben, mit dem Sprechen auch denken lernen, vermöge der anerschaffenen menschlichen Vernunft; soll es aber auch zu bestimmten Handlungen, wie seine Erhaltung sie erfordert, in Bewegung gesetzt werden: so mußten entweder jene höheren Wesen auch ein ganz menschliches Leben führen, damit der Nachahmungstrieb mitwirken konnte, oder der Verstand muß doch als schon entwickelt vorausgesetzt werden, um Lehre und Gebot, welches bildend wirken sollte, aufzufassen.

4. Wenn wir uns also von den ersten Entwickelungszuständen der ersten Menschen keine anschauliche Vorstellung zu machen wissen, wir mithin auch nichts angeben können, was uns nötigte, die Anwendbarbeit des aufgestellten Begriffs auf sie auf irgendeine besondere Weise zu modifizieren: so ist auch keine Veranlassung, besondere Glaubenssätze aufzustellen, deren Gegenstand die ersten Menschen wären. Nur soviel folgt, daß wir die Gültigkeit unseres Begriffs nur zur Darstellung bringen können innerhalb des Zusammenseins früherer und späterer Geschlechter, da wo menschliches Dasein auf die uns gegebene Weise anfängt, und in seiner Entwickelung auf menschlicher Überlieferung ruht. In dieser Beziehung nun wird durch unsere Gewißheit über die dargestellte ursprüngliche Vollkommenheit der menschlichen Natur die Voraussetzung begründet, daß auch die ersten Menschen, als ihr Einfluß auf ein zweites Geschlecht begann, auf irgendeinem, wenn auch für uns gar nicht näher bestimmbaren Punkt der Entwickelungslinie standen, mithin, daß sie

auch imstande waren, auf die Entwickelung des Gottesbewußtseins in dem folgenden Geschlecht zu wirken, das heißt, daß die sich mitteilende Frömmigkeit so alt ist, als das sich fortpflanzende menschliche Geschlecht. Diese Voraussetzung liegt in dem Bewußtsein, daß die Frömmigkeit ein allgemeines menschliches Lebenselement ist.

Wenn nun nach der Analogie mit der mosaischen Darstellung der Schöpfung, welche alle organischen Wesen immer in ihrer Art*) betrachtet, auch der dortige Ausdruck des göttlichen Willens bei Erschaffung des Menschen**) nicht auf die ersten Menschen in ihrer Besonderheit gehen kann, sondern nur, sofern sie der erste Abdruck der Menschengattung waren; und die Frage wird aufgestellt, ob die Bezeichnung „Ebenbild Gottes", wodurch doch ohnstreitig die Natur des Menschen in ihrem Vorzug vor den anderen beschriebenen Geschöpfen dargestellt werden soll, dem von uns aufgestellten Begriff angemessen sei, so kann diese Frage nur mit großer Vorsicht bejaht werden. Denn wenn wir auch die Lebendigkeit des Gottesbewußtseins als ein Sein Gottes in uns beschreiben können, welches ja weit mehr zu sein scheint, als eine Ähnlichkeit mit Gott, so ist doch diese etwas anderes; und da jene Wirksamkeit des Gottesbewußtseins in uns nur gegeben ist im Zusammenhange mit unserem physischen und leiblichen Organismus, so würde, wenn man von der Ähnlichkeit oder dem Ebenbilde Gottes, so wie es ist und auch hier dargestellt worden ist, auf Gott selbst zurückschließen wollte, eines von beiden müssen angenommen werden, entweder, daß sich die ganze Welt zu Gott verhielte, wie unser Gesamtorganismus zu der höchsten geistigen Kraft in uns,

---

*) Gen. 1, 11. 21. 24.
**) Gen. 1, 26.

wobei es aber schwer sein würde, vorzustellen, wie Gott auch könne nicht eins sein mit der Welt, oder daß auch in Gott etwas sei, was wenigstens unserm physischen Organismus entpräche, den besonders auch die sogenannten niederen Seelenkräfte mit konstituieren, wodurch denn die Vorstellung von Gott eine starke und sie bedeutend verunreinigende Beimischung von Menschlichkeit bekäme, und Gott Eigenschaften müßten beigelegt werden, bei denen als göttlichen sich nichts denken läßt*), oder auch dem Menschen solche, die als menschliche nicht gedacht werden können**). Auch dies ist daher ein Beispiel, wie wenig biblische Ausdrücke, zumal, wenn sie nicht in einem rein didaktischen Zusammenhang vorkommen, ohne weiteres in die dogmatische Sprache aufzunehmen sind. Daher ist auch nicht zu verwundern, daß viele unserer Theologen, indem sie das unmittelbar folgende als die eigentliche Erklärung jenes göttlichen Ausspruches ansehen, denselben mit den Socinianern mehr auf das bildende und beherrschende Verhältnis des Menschen zur äußeren Natur bezogen haben, als auf sein inneres Wesen selbst. — Andere Unbequemlichkeiten bietet der andere gewöhnliche Ausdruck, ursprüngliche Gerechtigkeit, der aber nicht eben so schriftmäßig ist, dar. Nicht etwa nur deshalb, weil Gerechtigkeit in dem gewöhnlichen Sinne sich nur auf ausgebreitetere gesellige Verhältnisse bezieht, wie ein erstes Menschenpaar sie noch gar nicht haben konnte, und zwar vorzüglich auf das Gebiet des eigentlichen Rechts, welches sich von einem einfachen Familienzustand aus erst in späteren

*) So Quenstaedt, Syst. theol., p. 943 rechnet zur ursprünglichen Vollkommenheit conformitas appetitus sensitivi cum Dei castitate.

**) Ibid., p. 844. In corpore primi hominis eluxit imago Dei . . per impassibilitatem.

Generationen entwickeln konnte; sondern vornehmlich, weil wir dieses Wort unter den allgemeinen Begriff der Tugend zu stellen gewohnt sind, niemals aber ein fundamentaler Zustand, sondern nur eine durch Selbstthätigkeit entstandene Tugend genannt wird. Hier aber ist von einem solchen zum Grunde liegenden oder anerschaffenen Zustand die Rede, von welchem erst eine Entwickelung anheben soll, welche Beziehung nehmen kann auf göttliche Forderungen; und die durch thätige Bezugnahme auf diese erlangte Angemessenheit zu demselben ist es, was die Schrift des alten Bundes so oft Gerechtigkeit nennt, sodaß eine sehr unerwünschte Duplizität des Wortes entsteht. Diese würde nur zu leicht auf die Vorstellung von anerschaffenen Fertigkeiten hinführen, und dem wäre nur auszuweichen durch die bestimmteste Erklärung darüber, daß in dieser Zusammensetzung das Wort Gerechtigkeit einen ganz anderen Sinn habe, welchen wir allerdings auch zurückführen können auf einen in dem gemeinen Leben einheimischen Gebrauch, da wir etwas gerecht nennen, was seiner Bestimmung angemessen ist. Denken wir nun an den göttlichen Ratschluß der Gesamtentwickelung des menschlichen Geschlechts vermittelst der Erlösung, und daß diese schon in der Idee der menschlichen Natur von Anbeginn, wenngleich den Menschen selbst unbewußt, eingeschlossen lag: so werden es eben die in dem vorigen Satz aufgestellten Eigenschaften sein, worauf diese Angemessenheit derselben beruht.

5. Nach diesen Betrachtungen wird man es sehr natürlich finden, daß sowohl unsere symbolischen Bücher, als auch im Gefolge derselben die späteren Glaubenslehrer im Gebrauch dieser Ausdrücke schwanken, bald mehr die ursprünglichen, aller menschlichen Entwickelung zum Grunde liegenden

Vorzüge der menschlichen Natur dadurch bezeichnend*), bald wiederum mehr einen bestimmten, vollkommenen Zustand des ersten Menschen, und also Glaubenssätze über den ersten Menschen aufstellend**), wobei denn dieser Zustand bald mehr als anerschaffen, bald zum Teil als erworben gedacht werden kann. Verstehen wir nun die Stellen der ersten Art so, daß in der zweiten unter ihnen die Natur deshalb gut und heilig genannt werde, weil sich aus ihr die in der ersten aufgestellten Vollkommenheiten entwickeln, wie auch die erste selbst dieselben als Künftiges darstellt, so ergiebt sich, wie und wodurch dieses geschehen kann, aus unserem Satz. Denn auch die gleichmäßige Temperatur der leiblichen Funktionen kann doch auf der einen Seite nur die nach allen Richtungen gleich leichte Herrschaft der Seele über dieselben bedeuten; auf der anderen Seite gehört freilich dazu auch der nach allen Richtungen gleich hinreichende Widerstand, den der Organismus den äußeren Einwirkungen ent-

---

*) Mehr hier hin neigen sich Apolog. Conf. I (p. 20, ed. Lücke). Justitia originalis habitura erat non solum aequale temperamentum qualitatum corporis, sed etiam haec dona, notitiam Dei certiorem timorem Dei fiduciam Dei, aut certe rectitudinem et vim ista efficiendi, wiewohl auch dieses nicht ohne Verwirrung ist, — und Solid. decl., p. 643. In Adamo et Heva natura initio pura bona et sancta creata est.

**) Hierher gehört Solid. decl., p 640, sofern sie die Erbsünde nennt eine privatio concreatae in paradiso iustitiae originalis seu imaginis Dei, ad quam homo initio in veritate sanctitate atque iustitia creatus fuerat, und Conf. belg. XIV: Credimus Deum ex limo terrae hominem ad imaginem suam bonum scilicet iustum et sanctum creasse, qui proprio arbitrio suam voluntatum ad Dei voluntatem componere et conformem reddere posset. Weniger deutlich Conf. helv: Fuit homo ab initio a Deo conditus ad imaginem Dei in iustitia et sanctitate veritatis, bonus et rectus.

gegensetzt, und sich dabei in sein ursprüngliches Verhältnis immer herstellt. Nur das letztere ist in unseren Formeln nicht bestimmt enthalten, weil davon nicht unmittelbar die Kraft des Gottesbewußtseins abhängt, vielmehr diese gegen günstige und ungünstige Verhältnisse des leiblichen Lebens zur äußeren Natur sich so indifferent zeigt, daß oft sogar behauptet worden ist, die Frömmigkeit gedeihe am besten bei Krankheit und Armut. Ja diese Zugänglichkeit des Organismus und alles ausschließend zur Naturseite des Menschen Gehörigen *), im Kampf gegen andere Naturpotenzen würde besser unter dem Titel von der Vollkommenheit der Welt in Beziehung auf den Menschen behandelt; aus demselben Grund, aus welchem wir auch die Frage von der Sterblichkeit des Menschen nicht in der Form, ob sie mit seiner eigenen Vollkommenheit streite, behandelt haben, sondern nur in der, ob die Vollkommenheit der Welt inbezug auf den Menschen dadurch verringert werde. Was aber insbesondere den Gehorsam der unteren Seelenkräfte gegen die oberen betrifft, der überall wesentlich mit zur ursprünglichen Gerechtigkeit gerechnet wird, so kann hier, wo wir von wirklichen Zuständen der ersten Menschen als einzelner noch gänzlich absehen, nur insofern die Rede davon sein, als den niederen Funktionen eine Empfänglichkeit für Impulse der höheren einwohnt, welche nicht nur auf den Zustand der Ruhe dieser Funktionen sich erstreckt, sondern auch während ihres eigentümlichen Lebensprozesses stattfindet, und diese ist allerdings in unserem Satz mit ausgedrückt, indem die Thätigkeiten, in welchen sich dieser Einfluß des Gottes-

*) Vgl. Luther zu Genes. 1, § 187. „Zu dieser inneren Vollkommenheit ist hiernach auch gekommen des Leibes und aller Glieder schönste und trefflichste Kraft und Herrlichkeit.“

bewußtseins äußert, alle Mitteilungen desselben bedingen. Wenn aber Augustin unter dem Ausdruck Begierde*) nur den eigentümlichen Lebensprozeß jener Funktionen versteht, und dennoch meint, sie könne nicht mit der ursprünglichen Gerechtigkeit zugleich gedacht werden, so möchte er wenigstens ebenso sehr zu tadeln sein, als die Pelagianer, wenn sie die Widersetzlichkeit der niederen Vermögen gegen die höheren als den ursprünglichen menschlichen Zustand betrachten, und alle erworbene Vollkommenheit unter der Formel der Aufhebung dieser Widersetzlichkeit zusammenfassen. Denn jene Meinung setzte auch einen ursprünglichen Widerspruch voraus zwischen dem Geist im Menschen und dem, was zu seinem tierischen Leben notwendig ist. — Doch dies führt uns auf die andere Seite hinüber, nämlich die Darstellung der ursprünglichen Gerechtigkeit oder des göttlichen Ebenbildes als eines wirklichen Zustandes der ersten Menschen. Wenn nun in diesem Sinn unter dem Ausdruck, daß der Mensch von Gott gut, gerecht und heilig erschaffen sei, nichts anderes verstanden werden soll, als im Gegensatz gegen die pelagianische Behauptung dies, daß der erste wirkliche Zustand des Menschen nicht könne die Sünde gewesen sein, so ist dem unbedingt beizustimmen. Denn wenn der Sünde doch Kenntnis und Anerkennung des göttlichen Willens vorangegangen sein muß, so sind ihr auch freie Handlungen vorangegangen, in denen keine Sünde gesetzt war. Soll aber darunter verstanden werden eine wirkliche Macht, welche die höheren Vermögen über die niederen ausgeübt haben, so würde, je größer diese gesetzt wird, auch wenn

*) Concupiscentia. Die Stellen, die hierher gehören, sind zu viele, um sie einzeln anzuführen, aber der Gebrauch des Wortes auch so schwankend, daß schwer möchte zu bestimmen sein, ob und inwiefern seine Behauptung die richtigen Grenzen überschreite.

wir nicht die obige Augustinische Behauptung noch mit dazu nehmen, doch von diesem Punkt aus nur eine in demselben Verhältnis sich fortentwickelnde Steigerung dieser Macht gedacht werden können. Dieses nun ist wahrscheinlich der eigentliche Grund, warum die römische Kirche den ursprünglichen Zustand der Sündlosigkeit der ersten Menschen lieber nicht aus der ursprünglichen Vollkommenheit der menschlichen Natur, sondern aus einer außerordentlichen göttlichen Einwirkung *) erklärt, wobei offenbar von der menschlichen Natur an und für sich betrachtet, die pelagianische Vorstellung zum Grunde liegt. Es mag nicht ganz so nachteilig sein in seinen Folgen, aber es verwirrt doch den Begriff der ursprünglichen Vollkommenheit nicht minder, wenn von unsern Glaubenslehrern behauptet wird, die ersten Menschen wären in ihrem ursprünglichen Zustande des heiligen Geistes teilhaftig gewesen**). Sonach erscheint das Bestreben erfolglos, die ersten Zustände des ersten Menschen genauer zu bestimmen, wenn er entweder ganz dem angemessen gedacht werden soll, was sich uns in den späteren als fortschreitende Entwickelung der ursprünglichen Vollkommenheit zu erkennen giebt, oder ganz dem, was sich uns als Rückschritt in der Entwickelung zeigt. Denn die Pelagianer, von der letzten Voraussetzung ausgehend, erkaufen den zwiefachen Vorteil, daß sie keine ursprüngliche Vollkommenheit annehmen, welche verloren gegangen sei, und daß von dem Anfangspunkt aus, den sie annehmen, eine fortschreitende Entwickelung stattfinden kann, mit dem doppelten Nachteil, daß das Gute bei ihnen nicht das ursprüngliche ist, und

*) Frenum extraordinarium. S. Bellarmin, de gratia pr. hom. C. V.

**) Melancht., loc., p. 112. Adam et Eva erant electi, et tamen revera amiserunt spiritum sanctum in lapsu.

daß in der Entwickelung desselben der Erlöser nur als ein einzelnes Glied erscheint. Die kirchliche Lehre hingegen erkauft den zwiefachen Vorzug, daß sie das Gute als das von Gott unmittelbar hervorgebrachte setzt, und daß, weil nach dem Verlust dieses Zustandes die Entwickelung abgebrochen und ein neuer Anfangspunkt unerläßlich wird, der Erlöser als Wendepunkt auftreten kann, mit dem zwiefachen Nachteil, daß das in der Erscheinung schon wirklich gesetzte Gute ohnerachtet der erhaltenen göttlichen Allmacht doch hat verloren gehen können, und daß die einzige Absicht, um derentwillen wir versucht sein können, uns den ursprünglichen Zustand des ersten Menschen zu imaginieren, nämlich um für die genetische Vorstellung alles Folgenden einen Anfangspunkt zu haben, doch nicht erreicht wird. Daher ist es wohl zweckdienlicher, über die ersten Zustände der ersten Menschen nichts Genaueres zu bestimmen, und nur die sich immer gleiche ursprüngliche Vollkommenheit der Natur aus dem höheren Selbstbewußtsein, in seiner Allgemeinheit betrachtet, zu entwickeln. Soll aber in einer einzelnen menschlichen Erscheinung alles zusammen geschaut werden, was sich aus solcher ursprünglichen Vollkommenheit entwickeln kann, so wird dieses nicht in Adam aufzusuchen sein, in dem es wieder verloren gegangen sein müßte, sondern in Christo, in welchem es allen Gewinn gebracht hat.

Zweiter Teil.

Entwickelung der Thatsachen des frommen Selbstbewußtseins, wie sie durch den Gegensatz bestimmt sind.

Einleitung.

§ 62. Das bisher beschriebene Gottesbewußtsein kommt als wirkliche Erfüllung eines Momentes nur vor unter der allgemeinen Form des Selbstbewußtseins, nämlich dem Gegensatz von Lust und Unlust.

Anm. Vgl. § 5.

1. Man kann sich die Richtung auf das Gottesbewußtsein vorstellen als ein stetiges Gesetztwerden desselben, aber nur in dem Wert des unendlich Kleinen; sodaß der Übergang von diesem zu einer bestimmten wahrnehmbaren Größe doch immer durch irgendeine andere Thatsache des Bewußtseins bedingt bleibt. Soll nun dieser Übergang im Selbstbewußtsein abgelöst von der Form des Gegensatzes vorkommen, also weder als Förderung, noch als Hemmung des Gottesbewußtseins, so kann dies nur geschehen, wenn er stetig und gleichmäßig ist. Dies ist denkbar, sowohl, wenn von keiner Thatsache des Bewußtseins aus das Gottesbewußtsein sich merklich über jenes unendlich Kleine erhebt,

und dies wäre die stetige Zurückdrängung, die stumpfsinnige Gleichmäßigkeit des Gottesbewußtseins in einem Dasein, in welchem alles lebhafte Hervortauchen über einen sehr niedrigen Lebensdurchschnitt nur auf seiten der anderen Thatsachen des Bewußtseins wäre. Eine stetige Gleichmäßigkeit des Gottesbewußtseins ist aber auch denkbar in einem Dasein, welches sich durch eine absolute Leichtigkeit auszeichnet, es von jeder anderweitigen Thatsache des Bewußtseins aus in absoluter Stärke hervorzurufen; und dies wäre die selige Gleichmäßigkeit einer stetigen Obergewalt des Gottesbewußtseins. Offenbar aber ist unser frommes Selbstbewußtsein nicht ein solches, in welchem kein Mehr und Minder gesetzt wäre; sondern das unsrige schwankt zwischen jenen beiden Extremen, indem es die Ungleichheiten des zeitlichen Lebens teilt. Scheint nun dieses Mehr und Minder an und für sich mehr eine fließende Differenz zu sein, als ein Gegensatz, so wird letzterer doch hervorgerufen durch die entgegengesetzte Bewegung; denn die vom Minder zum Mehr deutet darauf, daß die Richtung auf das Gottesbewußtsein sich freier entwickelt, und umgekehrt ist die vom Mehr zum Minder eine Hemmung und deutet auf eine größere Gewalt anderer Impulse. — Beides aber, Lust und Unlust, ist auch auf diesem Gebiet keineswegs so von einander geschieden zu denken, daß streng genommen irgendwo oder irgendwann das eine wäre ohne das andere, weil es nämlich nirgend absolute Seligkeit giebt oder absolute Nullität des Gottesbewußtseins. Wird nun die bestimmende Kraft des Gottesbewußtseins als begrenzt empfunden, so ist auch Unlust mitgesetzt, also selbst in der größten Lust. Erregt aber das Bewußtsein, daß diese Kraft gehemmt ist, Unlust, so wird doch das Gottesbewußtsein als eine solche Kraft gewollt und ist mithin an und für sich ein Gegenstand der Lust.

2. Wenn aber unser Satz zugleich so verstanden werden soll, daß, was nun, unter welcher von beiden Formen des Gegensatzes es auch sei, im wirklichen Bewußtsein hervortritt als Gottesbewußtsein, immer das bisher beschriebene ist, nämlich das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, und daß keine Modifikation des Gottesbewußtseins nachzuweisen ist, an welcher dieses fehlen dürfte, oder auch zu demselben etwas anderes hinzukäme als das, was sich auf den hier in Rede stehenden Gegensatz bezieht und ihn konstituiert, und wir oben*) gesagt haben, daß im christlichen frommen Bewußtsein — dasselbe gilt aber auch von jeder nach einer anderen Glaubensweise ausgeprägten Frömmigkeit — das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl an und für sich nie einen frommen Moment allein erfülle, so erklärt sich beides durch einander dahin, daß das in unserem ersten Teil beschriebene — zusammen genommen mit dem, was sich in anderen Religionsformen anders daraus entwickelt, daß nämlich, so oft das einwohnende Gottesbewußtsein wirklich hervortreten will, diese Funktion entweder gefördert erscheint oder gehemmt — auch den ganzen Umfang des Gottesbewußtseins konstituiert, und daß der ganze Inhalt jedes irgendwo vorkommenden frommen Moments hieraus begriffen werden muß. Diese Behauptung findet vorzüglich deshalb Widerspruch, weil wir für die schlechthinige Abhängigkeit allen Unterschied aufgehoben haben zwischen der menschlichen Freiheit und den untergeordneten Formen des endlichen Seins**), doch aber das Gottesbewußtein — wenn doch eigene Bejahung des göttlichen Willens und Liebe zu Gott auch zum Gottesbewußtsein gehören — einen Gehalt habe, der sich aus-

*) § 29.

**) § 49.

schließend auf die menschliche Freiheit bezieht und sie voraussetzt, diese Elemente mithin aus dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl nicht abzuleiten seien, und ebenso wenig auch aus diesem Gegensatz, wenn er sich anders lediglich auf jenes bezieht. Diesen Widerspruch nun allgemein zu beseitigen, und dadurch unsere Behauptung für alle, wenn auch nur monotheistische Glaubensweisen zu bewähren, liegt außer unserm Geschäft. Ein gemeinschaftlicher Punkt aber für alle Glaubensweisen, sofern sie alle an diesem Gegensatz teilnehmen, ist hier noch aufgestellt. Nämlich die als Zielpunkt aufgestellte absolute Leichtigkeit der Entwickelung des Gottesbewußtseins, von jeder gegebenen Erregung aus und in jedem Zustande, ist die stetige Gemeinschaft mit Gott; jede Bewegung rückwärts aber ist eine Abwendung von Gott. Kann nun vermöge der Anerkennung der Frömmigkeit als eines wesentlichen Lebenselementes nur die Gemeinschaft, nicht aber die Abwendung gewollt werden, so kann diese auch nur als die ursprüngliche Übereinstimmung mit dem göttlichen Willen ins Bewußtsein aufgenommen werden; im Christentum aber wird dieses am allgemeinsten und fruchtbarsten schon dadurch ausgedrückt, daß die Erlösung als Werk und Veranstaltung Gottes gesetzt wird, also auch der Glaube an dieselbe als die Zustimmung zu dem göttlichen Willen.

3. Wenn also alles, was sich in dem frommen Bewußtsein des Christen auf den Erlöser bezieht, nur zu dem eigentümlich christlichen Ausdruck des hier zur Sprache kommenden Gegensatzes gehört, und wir schon oben bevorwortet haben, daß alle Sätze, welche das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl abgesehen von diesem Gegensatz beschreiben, nicht Beschreibungen von dem Gesamtinhalt eines frommen Momentes sind, indem in einem jeden solchen jenes Gefühl nur als ein relatives Abgewendet-sein von Gott oder Hingewendet-

sein zu ihm vorkommt, so werden wir ebenfalls behaupten müssen, daß alle Sätze, welche nur den Zustand des einzelnen Lebens in Hinsicht auf diesen Gegensatz beschreiben, ebenso wenig Beschreibungen von dem Gesamtinhalt eines frommen Momentes sind, indem in einem jeden solchen der beschriebene Zustand sich an dem Vorkommen des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls manifestieren muß. In der Wirklichkeit des christlichen Lebens ist also beides immer ineinander; kein allgemeines Gottesbewußtsein, ohne daß eine Beziehung auf Christum mitgesetzt sei, aber auch kein Verhältnis zum Erlöser, welches nicht auf das allgemeine Gottesbewußtsein bezogen würde. Wenn die Sätze des ersten Teiles oft deshalb, weil das eigentümlich Christliche darin weniger unmittelbar hervortritt, als ursprüngliche und allgemein gültige natürliche Theologie behandelt, und als solche von denen überschätzt werden, welche selbst von dem Eigentümlichen des Christentums weniger durchdrungen sind; andere hingegen jene Sätze als solche, zu denen man auch außerhalb des Christentums kommen könne, geringschätzen, und nur die Sätze, welche eine Beziehung zum Erlöser ausdrücken, für eigentümlich Christliche wollen gelten lassen, so ist beides nicht richtig. Denn jene Sätze sind keineswegs die Abspiegelung eines dürftigen, nur so eben monotheistischen Gottesbewußtseins, sondern von demjenigen abstrahiert, welches sich durch die Gemeinschaft mit dem Erlöser entwickelt hat. Und ebenso sind alle Sätze, welche eine Beziehung auf Christum ausdrücken, nur wahrhaft christliche Sätze, insofern sie keinen anderen Maßstab für das Verhältnis zu dem Erlöser anerkennen, als wiefern die Stetigkeit jenes Gottesbewußtseins dadurch hervorgebracht wird; sodaß ein Verhältnis zu Christo, durch welches das Gottesbewußtsein in den Hintergrund gestellt, oder gleichsam antiquiert würde, indem das in dem

Selbstbewußtsein Mitgesetzte nur Christus wäre, nicht auch Gott, zwar ein sehr inniges sein könnte, aber es würde streng genommen nicht in das Gebiet der Frömmigkeit gehören.

§ 63. Wenn wir nun im allgemeinen die Art, wie sich das Gottesbewußtsein an und mit dem erregten Selbstbewußtsein gestaltet, nur auf die That des einzelnen zurückführen können, so besteht das Eigentümliche der christlichen Frömmigkeit darin, daß wir uns dessen, was in unseren Zuständen Abwendung von Gott ist, als unserer ursprünglichen That bewußt sind, welche wir Sünde nennen, dessen aber, was darin Gemeinschaft mit Gott ist, als auf einer Mitteilung des Erlösers beruhend, welche wir Gnade nennen.

1. Setzen wir eine ästhetische Glaubenslehre*), so wird diese sowohl Hemmungen als Fortentwickelungen auch des Gottesbewußtseins ebenso gut wie alle anderen Veränderungen im Menschen auf leidentliche Zustände zurückführen, mithin so als Folge äußerer Einwirkungen darstellen, daß sie nur als Schickungen erscheinen, die Begriffe Verdienst und Schuld aber in ihrem wahren Sinn keinen Platz finden. Man kann daher sagen, daß der Streit über die Freiheit, wie er auf diesem Gebiet geführt zu werden pflegt, nichts anderes ist, als der Streit darüber, ob die leidentlichen Zustände den thätigen untergeordnet werden sollen oder umgekehrt, und daß die Freiheit in diesem Sinn die allgemeine Prämisse aller teleologischen Glaubensweisen ist, welche nur,

*) S. § 9.

indem sie von dem Übergewicht der Selbstthätigkeit in dem Menschen ausgehen, in allen Hemmungen der Richtung auf das Gottesbewußtsein Schuld und in allen Fortschreitungen derselben Verdienst finden können. Nähere Bestimmungen über das Wie von beidem liegen aber nicht in dem gemeinsamen Charakter dieser Glaubensweisen; nur so viel erhellt von selbst, daß wenn beides, Hemmung des Triebes auf das Gottesbewußtsein und beschleunigte Entwickelung desselben, auf gleiche Weise That desselben einzelnen sein, mithin Entgegengesetztes aus demselben Grunde erklärt werden soll, alsdann beides aufhören müßte, in Beziehung auf den Thäter entgegengesetzt zu sein.

2. In der christlichen Frömmigkeit, wie sie hier beschrieben wird, haben wir diese Schwierigkeit nicht erst zu überwinden; die hier gegebene Beschreibung ist aber mit der oben*) aufgestellten allgemeinen Erklärung ganz dasselbe. Denn ist das vorher gebunden gewesene schlechthinige Abhängigkeitsgefühl nur durch die Erlösung frei geworden, so hat die Leichtigkeit, mit welcher wir den verschiedenen sinnlichen Erregungen des Selbstbewußtseins das Gottesbewußtsein einzubilden vermögen, auch nur in den Thatsachen der Erlösung ihren Grund, und ist also eine mitgeteilte. Und war das Gebundensein des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls keine eigentliche Nullität desselben, da es ja in diesem Fall auch keine That, wie sie hier als Sünde beschrieben wird, geben könnte, so war in jedem Lebensteil, der als ein Ganzes für sich betrachtet werden kann, das Gottesbewußtsein auch etwas, wenn auch nur ein unendlich Kleines, und es kam also, so oft ein solcher Lebensteil abgeschlossen wurde, eine That in Beziehung auf dasselbe zustande; aber nicht eine

*) S. § 11, 2. 3.

solche, wodurch es als den Moment mitbestimmend gesetzt worden wäre, also keine Hinwendung zu Gott, aus welcher von selbst immer eine Gemeinschaft mit Gott entsteht, mithin eine Abwendung von Gott*), so daß mit der Annahme einer solchen Erlösung immer ein Zurücksehen auf die Sünde als das Frühere verbunden ist. Daß nun hier die Gemeinschaft mit Gott auf einer fremden That beruht, dies hindert keineswegs die Subsumtion des Christentums unter den gemeinsamen Charakter der teleologischen Glaubensweisen. Denn einerseits schließen Mitteilung und That einander nicht aus, wie denn größtenteils gemeinsame Thaten ihren Anfang in einem haben, deshalb aber doch in den übrigen auch That sind; anderseits wird die Aneignung der Erlösung überall als That, als ein Eingreifen Christi und ähnlicherweise dargestellt**). Setzt aber ein frommes Bewußtsein umgekehrt anderswoher die Störungen kommend, die Gemeinschaft mit Gott aber, wo jene nicht eintreten, aus der geistigen Lebenskraft des einzelnen hervorgehend, so könnte man nur das, und zwar in einem sehr untergeordneten Sinne Erlösung nennen, was die äußeren Quellen der Störungen verstopft; so aber ist die Erlösung durch Jesum niemals gedacht worden. Und je mehr, wenn man in diesem Sinn weiter fortschreitet, der Mangel an Gemeinschaft mit Gott nur als zufällig gesetzt wird, um destoweniger treten Sünde und Gnade an und für sich sowohl als auch als

*) Vgl. Röm. 3, 23. Conf. Aug. XIX. voluntas . . avertit se a Deo.

**) Augsb. Conf. XX. Darum will er, daß man durch Glauben die Verheißung Gottes ergreifen müsse. — Melancht., l. th. p. m. 320. Si fides non est fiducia intuens Christum . . . non applicamus nobis eius beneficium; p. 435: pia mens . . . intelligit hanc misericordiam fide id est fiducia apprehendendam esse.

Früheres und Späteres bestimmt von einander, und um destomehr tritt der Begriff der Erlösung zurück, bis alle drei mit einander verschwinden. Dieses Verschwinden tritt ein, wenn man die Einheit des sinnlichen und des höheren Selbstbewußtseins als den natürlichen Grundzustand jedes einzelnen annimmt; wobei die Abwesenheit des Gottesbewußtseins in irgendeinem einzelnen Moment nur etwas Zufälliges bleibt, was sich in der Gemeinschaft, sofern nicht gleichzeitig alle an derselben Zufälligkeit leiden, sofort ausgleichen muß. Dieses streng genommen ist die nichtchristliche Vorstellung, die keine Erlösungsbedürftigkeit anerkennt; denn im Christentum findet dieses beides nur statt vermittelst der Erlösung und unter der Voraussetzung, daß sie angeeignet sei.

3. Übrigens kann der Satz nicht so verstanden werden, als ob in dem unmittelbaren christlichen Selbstbewußtsein Sünde und Gnade in verschiedene Momente verwiesen, und als mit einander unverträglich ganz aus einander gehalten werden. Vielmehr da die Energie des Gottesbewußtseins nie eine schlechthin größte ist, und ebenso wenig die Hineinbildung desselben in die Erregungen des sinnlichen Selbstbewußtseins eine schlechthin stetige, so ist eine begrenzende Unkräftigkeit desselben mitgesetzt, welche gewiß sündlich ist. Ebenso wenig kann aber auch in einem wirklich christlichen Bewußtsein der Zusammenhang mit der Erlösung völlig Null sein, weil es sonst, bis er wieder hergestellt wird, ein unchristliches wäre gegen die Voraussetzung. Und da dieser Zusammenhang ursprünglich von dem Erlöser ausgeht, so ist auch die mitgeteilte That desselben mitgesetzt. Daher ist hier nur die Rede von entgegengesetzten Elementen, die aber im christlich frommen Leben in jedem Moment nur in verschiedenem Maß verknüpft sind.

§ 64. Unsere Darstellung erfordert, beides zu trennen, so daß wir zuerst von der Sünde, und hernach von der Gnade handeln, beides nach allen drei Formen dogmatischer Sätze.

1. Alle eigentlichen Glaubenssätze müssen in unserer Darstellung aus dem christlich-frommen Selbstbewußtsein oder der inneren Erfahrung der Christen genommen werden. Ist nun zwar jeder Christ sich der Sünde und auch der Gnade bewußt, aber nie abgesondert, sondern immer beides in einander und mit einander, so könnte an der Befugnis gezweifelt werden, beides von einander zu trennen, weil, wenn eines von beiden für sich beschrieben wird, dies keine Beschreibung eines christlichen Bewußtseins wäre. Sondern ein Bewußtsein der Sünde als ausschließend auch nur einzelne Lebensteile erfüllend beschreiben, das wäre für uns nur eine geschichtliche Schilderung, deren Richtigkeit irgendwie erwiesen werden müßte, aber in dem christlichen Bewußtsein selbst ihre Bewährung nicht finden könnte, das heißt, sie wäre kein Glaubenssatz. Ebenso wäre eine Beschreibung einer ihrer Natur nach absoluten und stetigen Kräftigkeit des Gottesbewußtseins nur eine Ahnung, aber niemand könnte diesen Zustand als einen durch die Erlösung bewirkten in sich nachweisen, mithin auch diese kein Glaubenssatz. Beides nun zugegeben, sofern in jedem Fall das andere Element ganz soll ausgeschlossen sein, ist dennoch die Trennung für unsere Darstellung notwendig, nur daß wir wissen müssen, daß sie in keinem christlichen Bewußtsein gegeben ist, sondern nur der reineren Betrachtung wegen willkürlich gemacht. Wenngleich nämlich unsere dogmatischen Sätze zusammengenommen nur die in dieser Periode innerhalb der evangelischen Kirche geltende Lehre darstellen, so ist doch das christliche Selbst-

bewußtsein, für welches sie der möglichst richtige Ausdruck sein wollen, nicht etwa nur das eines bestimmten Zeitraums, sondern es ist das allgemeine, sich selbst immer und überall in der christlichen Kirche gleiche, sofern nämlich dogmatische Sätze sich nicht auf die Differenzen der christlichen Kirchengemeinschaften beziehen, und dies ist nicht der Fall, wo überhaupt von dem Gegensatz zwischen Sünde und Gnade die Rede ist. Wir müssen also das christliche Bewußtsein inbezug auf seinen aus diesen entgegengesetzten Elementen bestehenden Gehalt so beschreiben, daß auch der erste Moment der Entstehung des christlichen Bewußtseins, und alles was in späteren Momenten diesen ersten repräsentiert, sich mit unter unserer Beschreibung zusammenfassen läßt. Denken wir nun an diejenigen, welche, ohne im Christentum geboren zu sein, sich demselben zuwenden, so muß doch dem Eingreifen der Erlösung, also auch der Gnade, eine Anerkennung der eigenen Erlösungsbedürftigkeit vorangehen, und diese ist nur mit dem Bewußtsein der Sünde gegeben. Also giebt es in ihnen ein Bewußtsein der Sünde vor dem Bewußtsein der Gnade; und wenn alles Sündliche in ihrem späteren Leben doch mit jener vor der Gnade vorhanden gewesenen Sünde zusammenhängt, so haben sie auch in jedem späteren Augenblick das Bewußtsein der Sünde so in sich, daß sie etwas vor der Gnade in ihnen gewesen ist. Ja eben dieses müssen auch alle in der Christenheit Geborenen mit jenen teilen, wenn auch nur vermöge ihres Gemeingefühls, indem diese Formel, daß die Sünde vor der Gnade gewesen ist, nur der Ausdruck ist für die Erlösungsbedürftigkeit des menschlichen Geschlechts und für dessen Verhältnis zu Christo. Und so brauchen wir zur Rechtfertigung unseres Satzes nicht einmal die Frage zu entscheiden, ob auch jeder einzelne in der Christenheit Geborene erst eine Zeit lang von der Gnade

getrennt ist und nur durch einen eben solchen Zustand ausschließlichen Bewußtseins der Sünde wie jene zur Gnade gelangt oder nicht.

2. Wenn wir demnach Bewußtsein der Sünde und der Gnade in unserer Darstellung von einander trennen, so beschreiben wir abgesondert zuerst dasjenige Element des christlichen Selbstbewußtseins, welches vermittelst des andern immer mehr verschwinden soll, welches also seinen Grund habend in dem Gesamtzustande vor Eintritt der Erlösung, diesen zugleich repräsentiert, und dann abgesondert dasjenige Element, welches immer weniger durch jenes erste soll begrenzt werden, und welches in der Erlösung seinen Grund habend, zugleich die Gesamtkraft von dieser repräsentiert. Die Trennung dieser beiden allen christlichen Gemütszuständen, in welche sich der Gegensatz eingebildet hat, gemeinsamen Elemente stellt sich schon von selbst als möglich dar, so wie ohne sie schwerlich jene beiden Beziehungen vollständig könnten zur Anschauung kommen. Schwieriger aber ist es nachzuweisen, daß und wie sich diese Trennung auch in den andern beiden Formen dogmatischer Sätze ohne Nachteil des Inhalts bewerkstelligen lasse. Wenn nun zuerst von der Welt die Rede wäre an und für sich und nicht in Beziehung auf den Menschen, so würde zuerst, was in der Welt auf den Menschen einwirkt, immer dasselbe sein, dieser Gegensatz möchte in dem Menschen entwickelt sein oder nicht, mithin könnte auch kein besonderes Verhältnis stattfinden zu den beiden Gliedern dieses Gegensatzes. Dasjenige aber, was durch menschliche Thätigkeit in der Welt gesetzt wird, ist immer für die Welt nur das Werk des ganzen Menschen; und die Differenzen, welche sich auf das Gottesbewußtsein beziehen, würden dabei am wenigsten in Anschlag zu bringen sein. Nun aber kann hier immer nur die Rede sein von

Beschaffenheiten der Welt inbezug auf den Menschen, und da ist offenbar, daß sie ihm eine andere sein muß, wenn er sie in dem Zustande des ganz gelähmten Gottesbewußtseins auffaßt, und wenn in dem Zustande des ausschließend herrschenden. Eben deshalb wird auch in dem christlichen Leben selbst unterschieden werden können, was in unserer Weltauffassung auf Rechnung der Sünde kommt und was auf Rechnung der Gnade. Dasselbe gilt auch von den Einwirkungen des Menschen auf die Welt, insofern sie etwas für ihn selbst sind und ihm zum Bewußtsein kommen. Denn je mehr Wert dieser Gegensatz für ihn hat, um destomehr wird ihm auch als gleichartig und zusammengehörig erscheinen, was durch die Sünde, mithin ohne Impuls des Gottesbewußtseins, von ihm ausgegangen ist, und ebenso auf der anderen Seite das, was durch die Wirksamkeit der Erlösung bedingt, auch das Gepräge derselben tragen muß. Was aber endlich die göttlichen Eigenschaften betrifft, so ist freilich offenbar, daß von einem Zustande, welcher Abwendung von Gott ist, nicht Aussagen über Gott ausgehen können, sondern nur erst, wenn der Mensch irgendwie wieder zu Gott hingewendet ist; denn alle Aussagen über Gott setzen eine Hinwendung zu ihm voraus. Aber auch wenn die Sünde von einem Zustande herrschenden Gottesbewußtseins aus betrachtet wird, können doch göttliche Eigenschaften, welche sich auf die Sünde, abgesehen von ihrem Verschwinden durch die Erlösung bezögen, nicht gedacht werden. Denn da alle göttlichen Eigenschaften Thätigkeiten sind, so könnten dies nur Thätigkeiten zur Erhaltung und Bestätigung der Sünde sein; solche anzunehmen würde aber der christlichen Frömmigkeit widerstreiten. Und ebenso wenn wir eine göttliche Wirksamkeit setzen wollen, in welcher das Gottesbewußtsein gegründet ist, aber nicht als aus der Sünde sich entwickelnd und durch

die Sünde begrenzt, so könnte auch diese nur in göttlichen Eigenschaftsbegriffen dargestellt werden, in denen der christliche Charakter ganz zurückträte, welcher dann in dem Gebiet dieser Form nirgend würde zur Erscheinung kommen. Wohl aber ist es der christlichen Frömmigkeit, so gewiß sie die Erlösung als eine göttliche Anstalt anerkennt, natürlich, Aussagen über Gott aufzustellen, welche sich auf das Gottesbewußtsein beziehen; ja diese werden es eben sein, welche der göttlichen Ursächlichkeit, wie sie sich in unserem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl im allgemeinen abspiegelt, Richtung und Abzweckung ausdrücken, so daß die den Sätzen unseres ersten Teils zum Grunde liegenden Vorstellungen erst durch die Verbindung mit diesen zu völliger Bestimmtheit und lebendiger Anschaulichkeit gelangen. Um nun diese Aussagen auszumitteln, ist zwar keineswegs notwendig, die beiden Glieder unseres Gegensatzes von einander zu trennen; aber doch wird es eine richtige und vielleicht des oben Angeführten wegen vorzügliche Methode sein, die göttliche Wirksamkeit, durch welche das Gottesbewußtsein zur Herrschaft gelangt, zu beschreiben, wenn wir zuerst fragen, was für göttliche Eigenschaften sich in dem Zustande der Sünde, aber freilich nur sofern darin die Erlösung erwartet und vorbereitet wird, zu erkennen geben, und dann wiederum auf was für welche die werdende Herrschaft des Gottesbewußtseins zurückweiset, so wie sie sich aus dem Zustande der Sünde durch die Erlösung gestaltet. Wären diese denn, was jedoch offenbar von den letzten weniger gilt als von den ersten, auch nur Abstraktionen, so würden sie doch zusammengeschaut, wie ja auch das Ineinander-sein jener beiden Elemente die Wahrheit des christlichen Lebens bildet, eine lebendige Anschauung; und schauen wir sie dann auch mit den in unserem ersten Teil aufgestellten göttlichen Eigenschaften zusammen, so muß

dann die Darstellung unseres Gottesbewußtseins unter dieser Form vollendet sein.

3. Es läßt sich sonach eine zwiefache Anordnung dieses Teils der Glaubenslehre denken. Wir können die drei Formen dogmatischer Sätze zur Haupteinteilung machen, und in jeder zuerst, was sich auf die Sünde, und dann, was sich auf die Gnade bezieht, abhandeln. Wir können auch diese beiden Elemente unseres Selbstbewußtseins als Hauptglieder aufstellen und zuerst nach allen drei Formen von der Sünde handeln, dann aber ebenso von der Gnade. Die letzte scheint um deswillen vorzüglich zu sein, weil dann die Haupteinteilung durch das gebildet wird, was in dem unmittelbaren christlichen Selbstbewußtsein geteilt ist. Sonach zerfällt dieser Teil in zwei Seiten, indem zuerst das Bewußtsein der Sünde nach allen drei dogmatischen Formen, und dann ebenso das der Gnade entwickelt wird.

Des Gegensatzes erste Seite.

Entwickelung des Bewußtseins der Sünde.

---

§ 65. Alle hier aufzustellenden Sätze müssen mit denen gleicher Form des ersten Teils zusammenstimmen und sich auf sie beziehen, ebenso aber müssen sie auf die Sätze der zweiten Seite, welche das Bewußtsein der Gnade entwickeln, hinsehen, und diese dabei vorbehalten bleiben.

1. Ein scheinbarer Widerspruch drängt sich hier wohl einem jeden von selbst auf, sobald die Sünde an und für sich soll betrachtet werden. Denn dürfen wir auf unserem Standpunkt jede eintretende Hemmung der Wirksamkeit des Gottesbewußtseins nur als die That der Menschen ansehen, so steht sie als Abkehr von Gott in Widerspruch mit der den Menschen als lebender Trieb zukommenden und von uns so vorausgesetzten Richtung auf das Gottesbewußtsein. Und ebenso schwer scheint es zu sein, daß das wirkliche Bestehen der Sünde vereinbar sein soll mit der göttlichen Allmacht, indem alsdann die Abkehr des Menschen von Gott doch nicht minder müßte von Gott geordnet sein wie alles andere, weil ja der Mensch auch im Zustand der Sünde in den Naturzusammenhang gestellt ist und nur nach Maßgabe seiner Stellung in diesem, welchem ja die göttliche Ursächlichkeit dem ganzen Umfange nach gleichgesetzt ist, die Sünde sich in ihm entwickeln kann. Und giebt es göttliche Eigenschaften, welche sich auf die Sünde beziehen, ohne doch eine Erhaltung und Bestätigung derselben zu sein, wie soll im Zusammenhang mit allem durch die ewig allwissende göttliche Allmacht Gewordenen auch das, was seinem Wesen nach nicht fortbestehen soll, geworden sein? Ist endlich Sünde nur, wo eine Unkräftigkeit des Gottesbewußtseins ist, und entwickelt sie sich aus dem Menschen auf Veranlassung der Eindrücke, welche er von der Gesamtheit des endlichen Seins empfängt, wie sollte dadurch nicht aufgehoben werden, was wir als ursprüngliche Vollkommenheit der Welt in Beziehung auf ihn gesetzt haben?

2. Kann nun gleich dieser Widerspruch nur scheinbar sein, da ja jene und diese Sätze gleich sehr auf unser unmittelbares Selbstbewußtsein zurückgehen, welches als die

Wahrheit unseres Daseins nicht mit sich selbst in Widerspruch sein kann, so geht doch aus diesem Verhältnis hervor, daß hier ein Ort ist, welcher eine Menge von Schwierigkeiten darbietet. Denn neigt man zu sehr dahin, die Sünde aus dem Umkreis der schlechthinigen Abhängigkeit von Gott auszuschließen, so streift man unvermeidlich an das Manichäische; und will man sie mit der ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen vertragen, so ist das Pelagianische kaum zu vermeiden. Ja man kann sagen, daß in der Entwickelung der kirchlichen Lehre das Schwanken zwischen diesen entgegengesetzten Punkten niemals ganz zur Ruhe gekommen ist. Wenn aber auch dieses jetzt nicht zu bewerkstelligen und keine Formel aufzufinden ist, welche nicht einigen scheinen sollte mehr nach dieser und andern mehr nach jener Seite zu liegen, so ist wenigstens im allgemeinen der zweite Teil unseres Satzes ebenso geeignet, die Schwierigkeiten zu ebnen, wie der erste Teil sie aufregen muß. Denn sollen wir in den Aussagen über die Sünde immer die künftigen über die Gnade im Auge haben, so können wir die Sünde nur betrachten einerseits als dasjenige, was nicht sein würde, wenn nicht auch die Erlösung hätte sein sollen, und dann verschwindet jede scheinbare Notwendigkeit uns dem Manichäischen zu nähern; anderseits auch als das, was, wie es verschwinden soll, nur durch die Erlösung verschwinden kann, und gehen wir von hier aus, so könnten wir fast nur mutwillig an das Pelagianische geraten. Soll sich aber nicht durch die Notwendigkeit, uns auf die in der Kirche geltenden Ausdrücke zu beziehen, diese Gefahr immer wieder erneuern, so müssen wir auf das Recht Anspruch machen, sie so auszulegen, wie dieses am sichersten vermieden wird, oder wenn sie sich dazu nicht hergeben, dann sie gegen andere zu vertauschen. Und zu dem einen oder dem andern werden wir

bei allen drei Formen greifen müssen, um der reinen Lösung der Aufgabe wenigstens näher zu kommen.

Erster Abschnitt.

Die Sünde als Zustand des Menschen.

§ 66. Wir haben das Bewußtsein der Sünde, so oft das in einem Gemütszustand mitgesetzte oder irgendwie hinzutretende Gottesbewußtsein unser Selbstbewußtsein als Unlust bestimmt, und begreifen deshalb die Sünde als einen positiven Widerstreit des Fleisches gegen den Geist.

1. Wir können, ohne unserer Methode untreu zu werden, auch von der Sünde nicht ursprünglich eine objektive Erklärung aufstellen, sondern müssen auf das eigene Selbstbewußtsein zurückgehen, welches einen Zustand als Sünde aussagt, und dies hat um so weniger gegen sich, als die Sünde in dem Leben des Christen nicht vorkommen kann ohne ein solches Bewußtsein. Denn diese Bewußtlosigkeit wäre nur eine neue Sünde, welche doch später auch als solche müßte zum Bewußtsein kommen. Kommt es nun zunächst darauf an, das Charakteristische in dem Bewußtsein der Sündlosigkeit aufzufassen, so dürfen wir dasselbe in dem Gebiet der christlichen Frömmigkeit nicht außerhalb des Verhältnisses zum Gottesbewußtsein suchen; und so bleibt nur

übrig, daß wir alles als Sünde setzen, was die freie Entwickelung des Gottesbewußtseins gehemmt hat. Ist nun in dem fraglichen Moment selbst Gott im Selbstbewußtsein mitgesetzt gewesen, dieses Gottesbewußtsein aber hat nicht vermocht, die andern wirksamen Elemente zu durchdringen und so den Moment zu bestimmen, so ist dann Sünde und Bewußtsein der Sünde gleichzeitig, und im sinnlichen Selbstbewußtsein ist vermöge der Befriedigung desselben Lust, im höheren aber wegen der Unkräftigkeit des Gottesbewußtseins Unlust gesetzt. Ist aber Gott in dem Moment selbst gar nicht mitgesetzt gewesen, so folgt das Bewußtsein der Sünde auf die Sünde selbst, wenn die Vergegenwärtigung des Moments das Gottesbewußtsein ausstößt, indem sich zeigt, daß das Gottesbewußtsein sich den Moment nicht aneignen kann, mithin auch nicht als zustimmende Weise dabei ruhend vorausgesetzt werden darf. Gesetzt aber, das Gottesbewußtsein hat den Moment bestimmt, und im höheren Selbstbewußtsein ist Lust gesetzt, so ist doch in jedem Gefühl der Anstrengung dabei ein — mithin jede Lust partiell aufhebendes — Bewußtsein der Sünde mitgesetzt, weil wir uns bewußt sind, daß, wenn die jetzt überwundenen sinnlichen Elemente von außen verstärkt worden wären, das Gottesbewußtsein dann nicht vermocht haben würde, den Moment zu bestimmen. In diesem Sinne nun giebt es, aber nur weil es einen lebendigen Keim der Sünde giebt, welcher immer im Begriff ist hervorzubrechen, auch ein immerwährendes Bewußtsein der Sünde, welches nur bald der Sünde selbst als warnende Ahnung vorangeht, bald sie als innerer Vorwurf begleitet oder ihr als Reue nachfolgt. Daß aber auf einen Moment wie der beschriebene kein Gottesbewußtsein jemals sich richtete, könnte nur geschehen, entweder wenn zwischen demselben und der fraglichen Klasse

von Handlungen in dem Handelnden noch gar kein Verhältnis besteht, und dann befände er sich in dem Zustand der Unschuld, oder wenn das Gottesbewußtsein gar nicht mehr wirksam in ihm ist, und dies wäre der Zustand der Verstockung.

2. Denken wir uns nun einen Zustand so, daß das Fleisch, d. h. die Gesamtheit der sogenannten niederen Seelenkräfte, nur Empfänglichkeit hat für die von dem Ort des Gottesbewußtseins ausgehenden Impulse ohne ein selbständig bewegendes Prinzip zu sein, so ist ein Widerstreit zwischen beiden nicht möglich, aber wir haben dann auch einen unsündlichen Zustand gedacht. Beide Potenzen würden dann in jedem Moment im Selbstbewußtsein vollkommen eins, indem jeder Moment im Geist anfinge und auch im Geiste endete und das Fleisch sich nur als lebendiges Zwischenglied, als gesundes Organ verhielte, ohne je etwas vom Geist nicht Begonnenes und Geleitetes, sei es als eigenen Akt, sei es als eingemischten fremdartigen Bestandteil eines vom Geist ausgehenden Aktes, zur Erscheinung zu bringen. So lange nun beide noch nicht in diesem Sinne eins geworden sind, bestehen Geist und Fleisch als zwei einander widerstrebende Agentien*); und sofern der Geist auf jene vollkommene Einheit dringt, wird dieser Zustand nur als ein Unvermögen desselben geschätzt werden können. Die Möglichkeit hierzu haben wir auch bei Behandlung der ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen**) übrig gelassen, nur daß dort nur diejenigen Verhältnisse durchzuführen waren, welche die Prinzipien zu der fortschreitenden Entwickelung in sich enthalten. Ist nun aber in der Seele des Christen das Be-

---

*) Gal. 5, 17. Röm. 7, 18—23.

**) S. § 60.

wußtsein der Sünde nie gesetzt ohne das Bewußtsein von der Kraft der Erlösung *), so ist jenes Bewußtsein auch nie wirklich ohne seine ergänzende Hälfte, die wir aber erst später zu beschreiben haben; und für sich allein repräsentiert jenes nur den außer dem Gebiet der Erlösung herrschenden Zustand eines hoffnungslosen Unvermögens des Geistes. — Mit dieser Erklärung der Sünde als einer durch die Selbständigkeit der sinnlichen Funktionen verursachten Hemmung der bestimmenden Kraft des Geistes sind zwar diejenigen vereinbar, welche die Sünde selbst als eine Abwendung vom Schöpfer beschreiben **), weniger aber die, welche die Sünde als Übertretung des göttlichen Gesetzes erklären ***). Allein es kann auch wenig darauf ankommen, diese Übereinstimmung festzuhalten, weil in dem Sinne, in welchem sich Gott und das ewige Gesetz unterscheiden lassen, — als ob man sich wohl von diesem letzteren als von einem einzelnen vielleicht willkürlichen Akte Gottes abwenden könne ohne von ihm selbst, — Gesetz kein ursprünglich christlicher Ausdruck ist und deshalb in einen höheren aufgenommen werden muß. Man würde ihn nun sehr unbestimmt und willkürlich erweitern müssen, um alles hineinzubringen, was nicht nur in Werken, sondern auch in Gedanken und Worten Sünde sein kann. Unsere Erklärung ist aber die natürlichste Einheit zu dieser Einteilung. Denn wenn ein Gedanke oder ein Wort nicht als eine That betrachtet einen Moment ausfüllen, so würde er auch nur mit Unrecht Sünde genannt. Ursprünglich christlicher, aber auch mit der unsrigen unmittelbar zusammen-

*) Röm. 7, 25; 8, 2.

**) Conf. Aug. XIX. Voluntas . . quae avertit se a Deo.

***) Mehrere dergl. bei Gerhard, loc. th. V, 2sq.

stimmend ist die, welche sagt, Sünde sei, wenn wir begehren, was Christus übersieht*) und umgekehrt.

§ 67. Wir sind uns der Sünde bewußt als der Kraft und des Werkes einer Zeit, in welcher die Richtung auf das Gottesbewußtsein noch nicht in uns hervorgetreten war.

1. Es liegt eigentlich schon in der Beziehung dieses Satzes auf alles bisherige, daß in jener Zeit, auf welche das Bewußtsein der Sünde zurückweiset, sie nicht so, wie wir uns jetzt ihrer bewußt sind, als Sünde in uns gesetzt war. Denn so kann sie nur mit dem Gottesbewußtsein zugleich und inbezug auf dasselbe gesetzt sein. Ist das Gottesbewußtsein noch nicht entwickelt, so ist auch noch kein Widerstand gegen dasselbe, sondern nur eine Für-sich-Thätigkeit des Fleisches, welche in Zukunft zwar ein Widerstand gegen den Geist der Natur der Sache nach werden wird, vorher aber nicht eigentlich als Sünde, wohl aber als Keim der Sünde betrachtet werden kann. So urteilen wir auch allgemein über die einzelnen auf den ersten Entwickelungsstufen und nicht anders auch über ganze Völker und Zeitalter. Der Satz ist aber nicht so zu verstehen, als ob alle Sünde auch ihrem Inhalt nach schon in jene Zeit zurückzulegen sei; sondern er redet nur vom sündlichen Zustand im allgemeinen. Denn nicht alle Funktionen des niederen Lebens, welche in Widerstreit mit dem Geist geraten können, sind schon vor dem Gottesbewußtsein entwickelt; indem sie sich aber entwickeln, ohne daß das Gottesbewußtsein in

*) Aug., de vera relig. 31. Non enim ullum peccatum committi potest, nisi aut dum appetuntur ea quae ille contemsit aut fugiuntur quae ille sustinuit.

ihren ersten Anfängen auf sie gerichtet wird, entsteht dasselbe Resultat.

2. Widerstand als Thätigkeit, durch welche eine entgegengesetzte aufgehoben werden soll, ist des mehr und minder empfänglich, mithin eine intensive Größe, als solche durch die Zeit bedingt, und wenn in einem Lebendigen gedacht, auch durch die Wiederholung in der Zeit wachsend zur Fertigkeit. Unser Satz nun geht auf die allgemeine Erfahrung zurück, daß in jedem das Fleisch sich schon als eine Größe zeigte, ehe der Geist noch eine war; und daher folgt, daß sobald der Geist in das Gebiet des Bewußtseins eintritt — und es gehört zur ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen, daß die Für-sich-Thätigkeit des Fleisches doch das Hervortreten des Geistes nicht an und für sich verhindern kann — auch der Widerstand gesetzt ist, das heißt, daß wir uns so, wie das Gottesbewußtsein in einem erwacht ist, auch der Sünde bewußt werden. Nun aber ist die Thätigkeit des Geistes, sowohl überhaupt in der Form des menschlichen Lebens als auch besonders in dem Bestreben, über das Fleisch die Herrschaft zu erlangen, ebenfalls eine intensive Größe und als eine lebendige auch durch die Wiederholung in der Zeit zur Fertigkeit heranwachsend. Die Stärke also, welche der Geist allmählich gewinnt, ist das Werk und die Kraft der Zeit seit dem Erwachen des Gottesbewußtseins, wenngleich freilich im Zusammenhang mit der vorher schon gegebenen geistigen Kraft, durch deren Anregung jenes Erwachen erfolgt ist; die Stärke des Widerstandes aber, den das Fleisch leistet, und der sich im Bewußtsein der Sünde ausdrückt, hängt ab von dem Vorsprung, welchen das Fleisch zu jener Zeit schon gewonnen hatte*), allerdings aber auch im Zusammenhang mit dem

*) Gen. 8, 21.

Gesamtleben, in welchem das Maß jenes Vorsprunges seinen Grund hat. Ließe sich nun das Gesamtverhältnis, von dem Erwachen des Gottesbewußtseins an, auffassen als ein allmähliches Kraftgewinnen des Geistes über das Fleisch: so könnte das Selbstbewußtsein schwerlich einen solchen Charakter haben wie Bewußtsein der Sünde; und deshalb muß der letzte um so mehr zurücktreten, je mehr jene Auffassung sich geltend macht und umgekehrt. Wir finden uns aber immer in einer ungleichmäßigen Entwickelung, mithin den Geist in seiner Thätigkeit durch das Fleisch gehemmt, wodurch eben das Bewußtsein der Sünde bedingt ist. Diese Ungleichmäßigkeit ist zunächst eine zwiefache. Einmal sofern die Entwickelung des Geistes stoßweise erfolgt durch von einander entfernte Augenblicke ausgezeichneter Erleuchtung und Belebung. Erscheint nun nach einem solchen die Thätigkeit des Geistes geringer als während desselben, oder entspricht schon von Anfang an die Belebung nicht der Erleuchtung: so werden wir uns des Zustandes als Sünde bewußt, weil in der Erfüllung des Momentes das Fleisch siegreich ist über das Streben des Geistes*). Demnächst aber sind wir uns des Geistes als eines bewußt; das Fleisch aber ist ein vielfaches und dieses vielfache unter sich ungleich, so daß auch der Geist sich nicht gleichmäßig dazu verhalten kann. Indem aber sein Anspruch überall derselbe ist, so erscheint er auch überall, wo er weniger bewirken kann, als zurückgewiesen und besiegt, mithin der Mensch im Zustand der Sünde. Je mehr wir nun den Zustand des geistigen Lebens auf einen bewußten Anfang zurückführen, auf ein allgemeines gleichsam Sich-selbst-gebieten**), welches

*) Röm. 7, 18.
**) Röm. 17, 22.

in jeder einzelnen geistigen Willensrichtung repräsentiert wird: um destomehr sind wir uns auch überall, wo die That jenem Entschluß nicht entspricht, einer Gewalt des Fleisches bewußt, und können nicht anders, als diese auf die Zeit vor jenem Anfang zurückführen.

§ 68. Wir können die Sünde, wiewohl sie aus der ungleichmäßigen Entwickelung der Einsicht und der Willenskraft so zu begreifen ist, daß durch ihr Vorhandensein der Begriff der ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen nicht aufgehoben wird, doch nur als eine Störung der Natur auffassen.

1. Unser Satz scheint das gesamte geistige Leben unter den Gegensatz von Verstand und Willen zu bringen, aber er hat keineswegs die Absicht, das dritte zu diesen beiden, nämlich das unmittelbare Selbstbewußtsein, wovon wir vielmehr überall ausgehen in unserer Darstellung, gerade hier in Schatten zu stellen; vielmehr ist recht eigentlich das Verhältnis des Selbstbewußtseins zu jenen beiden das Maß der Ungleichmäßigkeit ihrer Entwickelung. Denken wir uns das oben erwähnte Sich-selbst-gebieten in seiner Allgemeinheit, so ist es nichts anderes als die Einsicht von der ausschließenden Vorzüglichkeit derjenigen Zustände, welche sich mit dem Gottesbewußtsein einigen, ohne es zu hemmen. Diese Einsicht aber kann nicht entstehen, ohne daß der einzelne sie sich aneignete, welches nur durch einen Akt des Selbstbewußtseins geschieht, in welchem unter der Form der Billigung und Anerkennung diese Einsicht nun Gebot wird. Daß nun diese Aufregung des Selbstbewußtseins schneller auf die Einsicht folgt, als sie imstande ist, die Willenserregungen zu bestimmen, ist eben die Ungleichmäßigkeit, mit

welcher die Sünde und das Bewußtsein derselben gegeben ist. Diese können wir uns auf zwiefache Weise gleich von vornherein als aufgehoben denken, und in beiden Fällen wird es dann kein Bewußtsein der Sünde geben. Denn wenn einer nur in demselben Maß allmählich zur Einsicht über das Verhältnis der verschiedenen Zustände zum Gottesbewußtsein gelangt, wie auch seine Anerkennung den Willen in Bewegung setzen kann: so könnte er nicht zu einem Bewußtsein der Sünde gelangen, wie er auch nie ein göttlicheres Leben denken könnte, als welches er in jedem Augenblick wirklich darstellt. Und ebenso, wenn zwar der Gegensatz gleich seinem ganzen Umfange nach gesetzt und durchschaut wäre, aber der Wille wäre auch gleich nach allen Seiten hin stark genug, um allen Regungen des Fleisches zu widerstehen: so könnte auch ein solcher zu keinem Bewußtsein der Sünde als seines eigenen Zustandes kommen. Allein beide Fälle finden wir nicht in unserer Erfahrung; ja es läßt sich begreifen, daß wir sie nicht darin finden können. Denn, um bei dem letzten anzufangen, der Gegensatz stellt sich dem Verstande dar nach Art und Weise eines allgemeinen Bildes oder einer Formel, die im einzelnen Fall gleichsam schon von weitem wiedererkannt wird; und so empfangen auch die Unmündigen bald nach den ersten eigenen Erregungen diese Einsicht von den Erwachsenen. Aber der Stoß, welchen die gebietende Anerkennung dem Willen zu geben hat, muß — eben weil das Fleisch es nur mit dem einzelnen zu thun hat, und von dem allgemeinen nichts weiß — in jedem einzelnen Fall ein besonderer sein; wobei denn das Fleisch die Gewöhnung als das eigentliche Gesetz in den Gliedern*) für sich hat, dem Geist aber nur sehr allmählich die frü-

*) Röm. 7, 23.

heren glücklicheren Momente zustatten kommen. Gehen wir aber auf den ersten Fall zurück: so könnte man sich dies — wiewohl uns nirgend ein vollkommenes Gleichgewicht gegeben ist, sondern überall abwechselndes Hervortreten und Zurückweichen vorkommt — doch vielleicht bei einem einzelnen als möglich denken, nicht aber in einem Zusammenleben. Denn alle würden nicht denselben Gang gehen, und also jeder bei anderen sehen und dann auch anerkennen müssen, wozu er doch die Willenskraft nicht in demselben Augenblick hätte. Wie nun ohne diese Ungleichmäßigkeit — zu der man sich allerdings als Gegenstück auch ein Zurückbleiben des Verstandes hinter dem Willen denken kann, wiewohl dies nur scheinbar wäre — ein Bewußtsein der Sünde nicht entstehen könnte, so ist es aus derselben auch ohne weiteres zu begreifen; so daß auch niemand eine andere Art, zu demselben zu gelangen, wird angeben können. Auch das ohnstreitig Schlimmste begreift sich auf diese Art, nämlich wie der Widerstand des Fleisches auch auf den Verstand zurückwirkt, so daß dieser teils die so herbeigeführten Zustände zu beschönigen sucht, als vertrügen sie sich dennoch mit dem Gottesbewußtsein*), teils das Gottesbewußtsein selbst schon in seinen ersten Keimen von der Gewalt des Fleisches ergriffen, so alteriert und zersplittert wird, daß jeder Zustand sich mit einer Seite desselben verträgt, und so der sittliche Gegensatz selbst verloren geht**). Erscheint nun auf diese Weise mit Recht die Abgötterei des gleichen Ursprungs mit der Sünde: so werden als Überreste derselben mit gleichem Recht auch alle in dem Sinn anthropopathische Vorstellungen von Gott anzusehen sein, welche

*) Röm. 2, 15.

**) Röm. 1, 18, 25.

jenen Gegensatz abschwächen oder denselben auf ein menschliches Rechtsverhältnis zurückführen.

2. Demohnerachtet kann man nicht sagen, daß die Sünde, so wie sie hier aufgefaßt worden, im Widerspruch stehe mit der ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen, so daß diese dadurch aufgehoben wäre. Vielmehr, müssen wir doch dabei stehen bleiben, daß Sünde im allgemeinen nur ist, sofern auch ein Bewußtsein derselben ist: so ist dieses immer durch Gutes bedingt, welches vorangegangen sein muß, und welches nur ein Resultat jener ursprünglichen Vollkommenheit ist. Denn wir haben nur ein böses Gewissen, teils insofern wir die Möglichkeit eines Besseren einsehen, und dieses also auf eine andere Art in uns eingebildet ist, teils insofern wir überhaupt ein Gewissen haben, d. h. die Forderung einer Zusammenstimmung mit dem Gottesbewußtsein in uns aufgestellt ist. Daher erscheint uns auch, wenn einem einzelnen in einem Lebensalter, wo das Gottesbewußtsein entwickelt sein könnte, oder einem Volk in einem frühen Zeitalter das Bessere auch auf jene Art noch nicht eingebildet ist, das Unvollkommene und die Gewalt des Fleisches nicht als Sünde, sondern als Roheit und Unbildung. So daß die Sünde sich nur an schon gewordenem Guten und vermöge desselben offenbart, und nur das künftige hemmt. Ebenso wenn die Sünde dadurch zum Bewußtsein kommt, daß das Gottesbewußtsein auf eine sinnliche Richtung weniger Wirksamkeit ausübt als auf andere, geht das Bewußtsein derselben auch hervor aus der Vergleichung mit schon gewordenem Guten. Und dies bestätigt sich auch durch das Gegenstück zu dem bisherigen, indem sich auch in dem höchsten Augenblick der Frömmigkeit noch eine Spur von Bewußtsein der Sünde verbirgt, weil nämlich das Gottesbewußtsein doch nicht unser ganzes

Wesen gleichmäßig durchdringt; und dieses Minimum pflanzt sich denn auch in die folgende Zeit hinüber, weil ein solcher Moment auch nicht gleichmäßige Wirkungen nach allen Seiten zurücklassen kann. Der Zustand der Sündlichkeit setzt also in seinem ganzen Umfang die ursprüngliche Vollkommenheit voraus und ist durch dieselbe bedingt; so daß, wie dieser Begriff die Einheit unserer Entwickelung ausdrückt, so ihrerseits die Sünde das Vereinzelte und Zerstückelte in derselben, wodurch aber jene Einheit keineswegs aufgehoben wird.

3. Könnten wir nun, wie wir die Sünde im Zusammensein mit der ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen zu begreifen vermögen, auch über die Unvermeidlichkeit derselben eine vollständige Gewißheit haben, so würde uns nichts übrig bleiben, als uns bei derselben zu beruhigen. Das Natürlichste wäre dann zu sagen, das Bewußtsein, welches wir durch das Bewußtsein der Sünde bezeichnen, sei in seinem ganzen Umfang, auch das verunreinigte und durch Zerspaltung in seiner Eigentümlichkeit zerstörte Gottesbewußtsein mit hineingerechnet, nichts anders als das durch einzelne Handlungen und Zustände uns vergegenwärtigte Bewußtsein des uns noch fehlenden Guten. Aber diese Ansicht, welche mit der Wahrheit der Sünde auch die Notwendigkeit der Erlösung aufhebt, läßt überall für die eigentümliche Thätigkeit eines Erlösers so wenig Spielraum übrig, daß sie kaum noch für eine christliche gehalten werden kann. Nun aber ist allerdings schon die Gewißheit, mit der wir uns des in einem ausgezeichneten Augenblick in uns gesetzten Guten bewußt sind, zugleich die Gewißheit von der Vermeidlichkeit aller Momente, in denen derselbe Grad der Willenskraft nicht nachzuweisen ist, und jede rückgängige Bewegung ist eine Störung der ursprünglich angelegten; so daß die Erfahrung von einem Zurücktreten der Willenskraft

und das Bewußtsein von der Vermeidlichkeit der Sünde, so wie die Auffassung derselben als einer Störung der Natur insoweit eines und dasselbige ist. Aber um eine gänzliche Vermeidlichkeit des positiven Widerstandes, den das Fleisch leistet, als etwas Mögliches zu setzen, dazu gehört die Gewißheit einer seit dem ersten Hervortreten des Gottesbewußtseins stetig fortgegangenen Entwickelung seiner Gewalt bis zu einer absoluten Stärke, d. h. einer unsündlich entwickelten menschlichen Vollkommenheit. Auf dieser Gewißheit beruht also beides gleichmäßig, das volle Bewußtsein der Sünde als einer Störung der Natur, und der Glaube an die Möglichkeit einer Erlösung durch die Mitteilung der so bewährten geistigen Kraft. Denn wenn auch unseren vollkommensten Zuständen noch die Spur der Sünde anhängt, und dies die Aussage unseres menschlichen Gemeinbewußtseins ist, so kann nur derjenige, auf den wir dieses Gemeinbewußtsein nicht übertragen, und nur sofern wir es mit Recht auf ihn nicht übertragen, welches Recht eben in der obigen Formel ausgesprochen wird, eine wahrhaft erlösende Thätigkeit ausüben*). Das Bewußtsein der Sünde aber kommt freilich aus dem Gesetz**); aber wie dieses selbst in der Mannigfaltigkeit einzelner Vorschriften nur eine unvollkommene Darstellung des Guten ist, und auch in der Einheit einer allumfassenden Formel die Möglichkeit seiner Befolgung nicht mit darlegt, so bleibt auch die hieraus entstehende Erkenntnis der Sünde teils unvollständig, teils zweifelhaft, und nur in der völligen Unsündlichkeit und der absoluten Geisteskräftigkeit des Erlösers wird uns die vollkommene Erkenntnis der Sünde. Und sie kann uns nur

*) Röm. 7, 24; 8, 2.

**) Röm. 7, 7.

als Störung der Natur erscheinen, da die Möglichkeit vorliegt, daß unter Voraussetzung der oben beschriebenen ursprünglichen Vollkommenheit das Gottesbewußtsein sich bis zu der Reinheit und Heiligkeit, die es in dem Erlöser hat, von dem ersten Menschen an stetig hätte entwickeln können.

§ 69. Wir sind uns der Sünde bewußt teils als in uns selbst gegründet, teils als ihren Grund jenseit unseres eignen Daseins habend.

1. Das in jedem einzelnen auf besondere Weise ungleichmäßige Verhalten der verschiedenen Richtungen und Verrichtungen der Sinnlichkeit zu der höheren Geistesthätigkeit ist gegründet in einer, vorläufig wollen wir sagen angeborenen, Differenz dieser Richtungen, welche eines jeden eigentümliche Persönlichkeit konstituieren hilft. Wir sehen aber dergleichen Differenzen teils innerhalb desselben Geschlechts sich fortpflanzen, und so auch bei Bildung neuer Familien aus verschiedenen Geschlechten zusammenarten, teils finden wir sie in großen Massen als Eigentümlichkeit der Stämme und Völker feststehend. Vermöge dieser Abhängigkeit also der besonderen Gestaltung des einzelnen Lebens von einem großen gemeinsamen Typus, so wie vermöge der Abhängigkeit der späteren Generationen von den früheren liegt der Grund der Sünde eines jeden höher hinauf in einem früheren als sein eigenes Dasein. Daher auch wenn jemand, angeborene Differenzen leugnend, sie nur der Erziehung zuschreibt, bleibt die Sache dieselbe; indem auch die Erziehungsweise in Neigungen und Erfahrungen gegründet ist, welche dem Dasein des zu Erziehenden vorangingen. Sofern hingegen das Hineilen einer sinnlichen Erregung zu

ihrem Ziel, ohne sich dem höheren Selbstbewußtsein zu stellen, doch unleugbar die That des einzelnen ist, muß auch jede einzelne Sünde desselben in ihm selbst begründet sein. Vermittelst der einen Betrachtungsweise unterscheiden wir unsere Gutartigkeit, indem auch manche sinnliche Richtung nicht über das vom Geiste selbst ihnen Abgeforderte hinausstrebt, von unserer Bösartigkeit, und sind uns beider als mitempfangener und mitbekommener bewußt; vermöge der anderen aber erkennen wir auch in unserer Bösartigkeit unsere Sünde, weil wir sie nämlich, statt sie schon überwunden zu haben durch unsere That, vielmehr selbstthätig fortpflanzen von einem Moment zum andern.

2. Daß der eine sich mehr zur Betrachtung hinneigt, wobei denn die Wirksamkeit nach außen entweder überhaupt schwach ist, oder wenn auch stark, doch roh und ungebildet; ein anderer hingegen sich ganz auf die Wirksamkeit nach außen wirft, das Denken aber bei ihm entweder überhaupt selten eintritt oder wenigstens stumpf bleibt und verworren: dies rechnen wir auch zu den angeborenen Differenzen. Nun wird freilich auch der erste durch das gemeinsame Leben in das Gebiet der Wirksamkeit hineingezogen, und auch dem andern werden irgendwie die in dem Gemeingebiet geltenden Ergebnisse der Betrachtung eingebildet werden; aber jene ursprünglichen Differenzen wirken doch fort, und die erwachende Frömmigkeit wird sich bei dem ersten leichter mit dem Gedanken einigen, die Handlungsweisen aber werden fleischlich bleiben, bei dem anderen hingegen der Verstand widerstrebend, so daß sich die Sünde in jedem auf andere Art gestaltet. Wiefern nun diese Verschiedenheit mit eines jeden natürlicher und aller That vorangehender Anlage zusammenhängt: insofern ist auch die Sünde eines jeden ihrer Gestaltung nach jenseit seines eigenen Lebens begründet.

Inwiefern aber doch jeder Moment, sei er nun durch Vorstellung oder Handlung im engeren Sinne erfüllt, doch immer nur durch Selbstthätigkeit zustande kommt, auch der, welcher, ohnerachtet des Gottesbewußtseins schon aufgeregt ist, dasselbe doch nicht in sich trägt: so ist die Sünde eines jeden auf gleiche Weise ihrer Wirklichkeit nach auch in ihm selbst begründet.

3. Das nämliche gilt auch von der bei allen Menschen früher als die geistige eintretenden Entwickelung des sinnlichen Lebens, daß sie nicht abhängig ist von dem einzelnen Menschen selbst. Denn das Hineintreten des Ich in diese Welt durch Empfängnis und Geburt kann unser unmittelbares Selbstbewußtsein keineswegs als unsere eigene That erkennen, wenn auch die Spekulation bisweilen eben dieses als den ursprünglichsten selbst verschuldeten Abfall darzustellen versucht hat. Vielmehr wie dieser Eintritt überhaupt für jedes spätere Geschlecht bedingt ist durch die That des früheren, so ist auch die durch die frühere Entwickelung der Sinnlichkeit bedingte sündhafte Selbständigkeit derselben jenseit des eigenen Daseins jedes einzelnen begründet. Ist aber das Gottesbewußtsein einmal als bestimmte wirksame Größe gesetzt und eine des Wachstums fähige: so ist auch jeder Moment, in dem es nicht als jene Größe und mit einem, wenn auch nur unendlich kleinen Überschuß gegen frühere ähnliche Fälle zum Vorschein kommt, eine in dem Handelnden selbst begründete Hemmung der höheren Thätigkeit und wahrhafte Sünde.

Zusatz. Diese zwiefache Beziehung, welche wir nach allen Seiten nur in verschiedenem Maß in jedem Bewußtsein der Sünde wiederfinden, ist der eigentlichste und innerste Grund, weshalb die Entwickelung des christlichen Bewußtseins der Sünde in unserer kirchlichen Lehre sich in die

beiden Lehrstücke spaltet von der Erbsünde*) und von der wirklichen Sünde**). Auch der wahre Sinn dieser Teilung geht aus dem bisher entwickelten deutlich hervor. In dem ersten nämlich wird der Zustand der Sünde betrachtet als ein Empfangenes und vor aller That Mitgebrachtes, worin aber doch zugleich auch die eigene Schuld schon verborgen liegt; in dem andern wird er dargestellt als erscheinend in den eigenen sündhaften Thaten, die in einem jeden selbst begründet sind, in denen aber jenes Empfangene und Mitgebrachte sich offenbart. Nur die hergebrachte Bezeichnung ist auf jede Weise unbequem. Denn in der letzten Formel wird freilich das Wort Sünde ganz dem gemeinen Sprachgebrauch gemäß von der eigentlichen That gesetzt; allein der Beisatz wirklich veranlaßt leicht den verwirrenden Nebengedanken, als ob die Erbsünde nichts Wirkliches wäre, oder wenigstens, als ob es in demselben Sinne neben der wirklichen Sünde noch eine bloß scheinbare oder außer der That liegende gäbe. In der ersten Formel hingegen drückt das Erb allerdings den Zusammenhang der späteren Generationen mit den früheren und mit der Erhaltungsweise der ganzen Gattung richtig aus; allein das Wort Sünde führt irre, als ob es hier in demselben Sinne genommen sei wie in der anderen Formel, und dann müßten nur einige wirkliche Sünden eine frühere Begründung haben, andere aber nicht, welches indes gar nicht die Meinung sein kann, indem die Erbsünde, die alle wirklichen Sünden jedes einzelnen mitbedingende und vor aller That hergehende Beschaffenheit des handelnden Subjektes anzeigt***). Daher wäre eine

*) peccatum originis.

**) peccatum actuale.

***) Peccatum enim originis non est quoddam delictum quod

Änderung dieser ungenauen, in der Schrift auch gar nicht befindlichen Bezeichnungen sehr zu wünschen; allein dies muß mit großer Vorsicht eingeleitet werden, wozu allerdings die folgende Behandlung einen Beitrag geben will, und es darf nur durch allmähliche Annäherungen ausgeführt werden, wenn man nicht den geschichtlichen Zusammenhang der Lehre ganz zerreißen und nur neue Mißdeutungen und Mißverständnisse hervorrufen will.

Erstes Lehrstück.

Von der Erbsünde.

---

§ 70. Die vor jeder That eines einzelnen in ihm vorhandene und jenseit seines eignen Daseins begründete Sündhaftigkeit ist in jedem eine nur durch den Einfluß der Erlösung wieder aufzuhebende, vollkommene Unfähigkeit zum Guten.

Conf. Aug. 2. Docent quod — omnes homines secundum naturam propagati nascuntur . . . sine metu Dei sine fiducia erga Deum et cum concupiscentià, quodque hic morbus seu vitium orîgines vere sit peccatum damnans et afferens nunc quoque aeternam mortem his qui non renascuntur per baptismum et spiritum sanctum. — Apol. Conf. 1, Hic locus testatur nos non solum actus sed potentiam seu dona efficiendi timorem et fiduciam erga Deum adimere propagatis secundum carnalem naturam . . ut cum nominamus concupiscentiam non tantum actus seu fructus intelligamus sed perpetuam naturae inclinationem. — Conf. gall. IX. Affirmamus

---

actu perpetratur: sed intime inhaeret infixum ipsi naturae substantiae et essentiae hominis. Epitom., Art. 1, p. 577, ed. Rech.

quicquid mens humana habet lucis mox fieri tenebras cum de quaerendo Deo agitur, adeo ut sua intelligentia et ratione nullo modo possit ad eum accedere. Item . . nullam prorsus habet ad bonum appetendum libertatem, nisi quam ex gratia et Dei dono acceperit. — Expos. simpl. VIII. Peccatum autem intelligimus esse nativam illam hominis corruptionem . . . . qua concupiscentiis pravis immersi . . . nil boni ex nobis ipsis faeere imo ne cogitare quidem possumus. — IX. proinde nullum est ad bonum homini liberum arbitrium nondum renato. — Conf. angl. X. Ea est hominis conditio, ut sese naturalibus suis viribus ad fidem convertere et praeparae non possit. Quare absque gratia Dei quae in Christo est ad facienda quae Deo grata sunt nihil valemus. — Repetit. conf. Et haec depravatio est carere iam luce Dei seu praesentià Dei quae in nobis fuisset, et est aversio voluntatis nostrae a Deo . . . et hominem non esse templum Dei sed miseram massam sine Deo et sine iustitia.

1. Diese Ansicht von der jedem einzelnen schon mitgegebenen Sündhaftigkeit stimmt mit dem eben schon Entwickelten vollkommen überein. Denn ist auch in dem Leben des in die Gemeinschaft mit der Erlösung aufgenommenen Menschen, um es streng und genau auszudrücken, kein Augenblick, in welchem nicht Bewußtsein der Sünde als eines Gegenwärtigen und Wirksamen ein wesentlicher Bestandteil seines Selbstbewußtseins wäre, wenn dieses klar und vollständig hervortritt*), so muß eine Sündhaftigkeit, die auch durch die Kraft der Erlösung nicht vollständig überwunden wird, schon deshalb an und für sich als wahrhaft unendlich betrachtet werden. Und wird durch dieselben auch die Richtung auf das Gottesbewußtsein verdunkelt und verunreinigt**), so muß der Mensch kraft eines so unlautern und unsichern Gottesbewußtseins, wiewohl es auch so noch das Beste in

*) S. § 62, 1. § 64, 1. 2.

**) § 8, 2.

ihm ist, durchaus unfähig sein, nur solche Zustände nicht nur zu entwickeln, sondern auch nur mit Bewußtsein anzustreben, die mit dem, worauf jene Richtung eigentlich geht, zusammenstimmten. Führt nun die christliche Frömmigkeit alles, was mit dem Gottesbewußtsein in irgendeiner Beziehung steht, auf Sünde oder Gnade zurück*): so müssen wir auch alles, was in unseren Zuständen nicht Sünde ist, auch nur unserm Anteil an der Erlösung zuschreiben, und diese allein für das anerkennen, wodurch jene Unfähigkeit aufgehoben werden kann.

2. Wenn wir nun aber auch diese Unfähigkeit zwischen den beiden Endpunkten des Wollens und Vollbringens**), zwischen denen alle eigentliche Selbstthätigkeit eingeschlossen ist, ohne Einschränkung zugeben, sofern nämlich unter dem Guten nur das durch das Gottesbewußtsein bestimmte verstanden wird: so darf man doch die mitgebrachte Sündhaftigkeit nicht auch so weit ausdehnen, daß sogar die Fähigkeit, die Erlösung in sich aufzunehmen, dem Menschen müßte abgesprochen werden; denn diese ist das wenigste, was noch in der zur ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen gehörigen Richtung auf das Gottesbewußtsein gesetzt sein kann***). Somit wäre alsdann von allen höheren Gaben, welche die Vorzüge der menschlichen Natur ausmachen, und an welchen alles, wodurch sich der Mensch vom Tier unterscheidet, einigen Anteil haben muß, nichts vorhanden, son-

*) S. § 62.

**) Phil. 2, 13: vgl. 4, 13.

***) Vgl. Conf. belg. XIV die beiden Äußerungen: Adeo ut ipsi (homini) tantum exigua illorum (donorum omnium quae a Deo acceperat) vestigia remanserint, und: Nulla enim intelligentia nec voluntas conformis est divinae, nisi quam Christus in illis fuerat operatus.

dern sie wären so ganz erstorben, daß man eigentlich sagen müßte, die Menschen würden ohne die menschliche Natur geboren, welches doch, indem es ausgesprochen wird, sich schon widerlegt. Die Behauptung aber, daß auch diese Fähigkeit verloren gegangen sei*), will selbst mit unserm Glauben an die Erlösung nicht stimmen. Denn die Fähigkeit, die dargebotene Gnade in sich aufzunehmen, ist die unnachläßliche Bedingung aller Wirksamkeit derselben, so daß ohne sie entweder auch keine Verbesserung des Menschen möglich ist, oder es wird, damit sie möglich werde, noch etwas anderes vorausgesetzt, nämlich eine solche bei gänzlicher Passivität des Menschen vorgehende Umschaffung des Menschen, wodurch nur erst jene Fähigkeit in ihm hervorgebracht wird. Aber diese könnte ja dann gleich auf das Ganze gerichtet, und auf dieselbe Weise die vollkommene Heiligung des Menschen bewirkt werden, wodurch denn die Erlösung überflüssig würde. Daher können wir jene Unfähigkeit nur auf die Selbstthätigkeit in dem engeren und eigentlichen Sinn beziehen, nicht ebenso auch auf die Empfänglichkeit; und wenn man die lebendige Intussusception will Anfang der Mitwirkung nennen, so würden wir, daß die Erbsünde den Menschen auch an allem Anfangen und Mitwirken in

*) Solid. declar. II, 656. Ita ut in hominis natura post lapsum ante regenerationem ne scintillula quidem spiritualium virium reliqua manserit aut restet, quibus ille ex se ad gratiam Dei praeparare se, aut oblatam gratiam apprehendere aut eius gratiae capax esse possit. — Doch wird auch dieses, wie leicht zu erachten, wenigstens soweit es mit unserer Behauptung in Widerspruch steht, wieder zurückgenommen durch das Folgende, p. 671: Hoc Dei verbum etiam nondum ad Deum conversus externis auribus audire aut legere potest. In eiusmodi enim externis rebus homo adhuc aliquo modo liberum arbitrium habet, ut . . . verbum Dei audire vel non audire possit.

geistigen Dingen hindere*), nicht unbedingt zugeben. Übrigens aber ist das Geschäft der lebendigen Empfänglichkeit kein Anfangen, sondern zuerst muß dasjenige herankommen, was aufgenommen werden soll, und so auch ist es eigentlich kein Mitwirken, sondern ein Sich-der-Wirkung-hingeben. Unsere Behauptung hat auch alle Einladungen des Erlösers für sich, als welche sich an diese Empfänglichkeit wendeten, und nicht minder die allgemeine Praxis der Verkündiger des Reiches Gottes, welche immer die Menschen aufforderten, die Gnade Gottes in sich aufzunehmen. Ja wenn man auch von der Voraussetzung einer sich unaufhörlich steigernden Verschlimmerung ausgeht, muß man doch mit Augustin**) zugeben, daß dabei immer noch etwas von dem ursprünglichen Guten in der menschlichen Natur übrig bleiben muß.

3. Sorgfältig aber hat man auch immer innerhalb des Gebietes der Selbstthätigkeit die Unfähigkeit auf dasjenige beschränkt, was die christliche Frömmigkeit allein für gut im eigentlichsten Sinne anerkennt; womit zugleich zugestanden ist, daß es einen Gegensatz des Löblichen und Tadelnswürdigen giebt, welcher gar nicht von dem Verhältnis des Menschen zur Erlösung abhängt; vielmehr wie auch der Unbegnadigte dies Löbliche an sich haben kann, so ist auch der Begnadigte sich bewußt, es ohne die Hilfe der Gnade erworben zu haben. Es ist auch ganz angemessen, dies ganze Gebiet durch den Ausdruck bürgerliche Ge-

*) Sol. decl., p. 543. Repudiantur . . . qui docent . . . hominem ex naturali nativitate adhuc aliquid boni . . . reliquum habere, capacitatem videlicet . . in rebus spiritualibus aliquid inchoandi operandi aut cooperandi.

**) Enchirid. XII. Quamdiu itaque natura corrumpitur inest ei bonum quo privetur . . . quocirca bonum consumere corruptio non potest nisi consumendo naturam.

rechtigkeit, das Wort im weiteren Sinne genommen, zu bezeichnen. Denn teils hat alles, was dem durch das Gottesbewußtsein Bestimmten und Bewirkten am nächsten steht, eine volksmäßige Beziehung, und Instanzen, die man hiergegen anführen könnte, werden immer nur scheinbar sein; teils kann auch der bürgerliche Gemeingeist an die auf das Gemeinwesen sich beziehenden menschlichen Handlungen und Zustände nicht den Maßstab des Gottesbewußtseins anlegen, sondern er kann nur die vaterländische Gesinnung in möglichster Reinheit und Vollkommenheit fordern. Diese aber, wenn sie gleich die vollständigste Verleugnung der einzelnen Persönlichkeit hervorzubringen vermag, ist doch immer nur die Selbstliebe des Volkes oder Staates als einer zusammengesetzten Person; und kann mit Leidenschaftlichkeit und Ungerechtigkeit aller Art gegen die, welche außerhalb dieses Vereins sind, verbunden sein, wenn nicht der Eigennutz oder die Ehrliebe des Gemeinwesens, welche wiederum Eigenliebe sind, das Gegenteil fordern. Daher auch das beste auf diesem Gebiet, sofern es unabhängig von der Kraft des Gottesbewußtseins besteht, nur zur fleischlichen Gesinnung, Weisheit und Gerechtigkeit gerechnet werden kann. Viel zu viel aber wird schon zugegeben und ein Hauptstück der christlichen Frömmigkeit sehr verdunkelt, wenn man jene Unfähigkeit nur auf die sogenannten Werke der ersten Tafel beschränkt, als ob nur diese der Mensch nicht ohne Zusammenhang mit der Erlösung vollbringen könnte; die Werke der zweiten Tafel aber ganz dasselbige wären mit jener bürgerlichen Gerechtigkeit, welche der Mensch auch ohne den göttlichen Geist zu leisten vermag. Vielmehr sind diese Werke, so wie der Christ allein sie als Erfüllung des göttlichen Gebotes ansehen kann *), keineswegs nur äußere und fleisch-

*) Matth. 22, 37—35, ergänzt durch Joh. 13, 34 u. Kol. 3, 33.

liche, sondern wahrhaft geistige Werke, welche nur vermöge eines wirksamen und gereinigten Gottesbewußtseins möglich sind, so daß in dieser Beziehung zwischen Pflichten gegen Gott und Pflichten gegen den Nächsten kein Unterschied zu machen ist *).

§ 71. Die Erbsünde ist aber zugleich so sehr die eigene Schuld eines jeden, der daran Teil hat, daß sie am besten als die Gesamtheit und Gesamtschuld des menschlichen Geschlechtes vorgestellt wird, und daß ihre Anerkennung zugleich die der allgemeinen Erlösungsbedürftigkeit ist.

Conf. aug. II. Quodque hic morbus seu vitum originis vere sit peccatum damnans et afferens nunc quoque aeternam mortem his qui non renascuntur. — Apol. conf. I. Quodsi has tantas vires habet humana natura . . . quorsum opus erit gratià Christi? Ibid. II. Quia igitur . . . . omnes sunt sub peccato . . . . ideo data est promissio iustificationis propter Christum. — Conf. Basil. VIII. Atque haec lues, quam originalem vocant, genus totum sic pervasit, ut nulla ope nisi divina per Christum curari potuerit. — Conf. gallic. XI. Credimus hoc vitium vere esse peccatum, quod omnes et singulos homines, ne parvulis quidem exceptis adhuc in utero matris delitescentibus, aeternae mortis reos coram Deo peragat. — Conf. belg. XV. Credimus quod peccatum originis ita foedum et execrabile est coram Deo, ut ad generis humani condemnationem sufficiat. — Art. Smalc. Si enim ita (sc. hominem posse naturalibus viribus mandata Dei servare) approbantur, Christus frustra mortuus est, cum nullum

*) Festzuhalten ist daher der ganz allgemeine Ausdruck bei Melancht., loc. theol. (de lib. arb.). Non potest voluntas exuere nascentem nobiscum pravitatem, nec potest legi Dei satisfacere. — (de pecc.) Peccatum originis est in natis ex virili semine amissio lucis in mente et aversio voluntatis a Deo et contumacia cordis ne possint vere obedire legi Dei.

peccatum aut damnum sit in homine pro quo mori eum oportuerit. — Conf. Bohem. IV. Necessum esse ut omnes norint infirmitatem suam, quodque se ipsos modo nullo servare possint, neque quicquam habere praeter Christum, cuius fiducia sese redimant ac liberent. — Epitom. artic., p. 575. Affirmamus quod hanc naturae corruptionem ab ipsa natura nemo nisi solus Deus separare queat. — Reiicimus . . . dogma quo asseritur peccatum originale tantummodo reatum et debitum esse ex alieno delicto . . in nos derivatum. — Solid. decl., p. 639. Et propter hanc corruptionem . . . natura aut persona hominis lege Dei accusatur et condemnatur . . . nisi beneficio meriti Christi ab his malis liberemur. — Melancht., loc., p. 94. Propter quam corruptionem nati sunt rei.

1. In nicht wenigen dieser symbolischen Stellen und bei vielen Glaubenslehrern bekommt die Thesis freilich das Ansehen, als ob die allen Menschen mitgeborene Sündhaftigkeit, gerade insofern sie etwas von anderwärts her Empfangenes ist, doch eines jeden eigene Schuld sein solle, und zwar eine Schuld, welche unendliche Strafwürdigkeit in sich schließt, so daß auch die größte Menge der wirklichen Sünden zu der Strafwürdigkeit nichts hinzufügen könne, welcher ein jeder schon jener sogenannten Krankheit wegen unterliegt. Und man muß es natürlich finden, daß der Satz unter dieser Gestalt von vielen geleugnet ist, welche die Erbsünde lieber für ein Übel erklärt haben, um nicht etwas als Schuld anzuerkennen, was ganz jenseit des eigenen Thuns liegt. — Allein diese Wendung in das Unglaubliche, diesen zurückstoßenden und widrigen Ton bekommt der Satz auch nur dann, wenn man widernatürlich und gegen die richtige und eigentlich wohl allgemein anerkannte Regel*) die Erbsünde aus ihrem Zusammenhang mit der wirklichen

*) Melancht., loc., p. 110. Itaque semper cum malo originali simul sunt actualia peccata.

Sünde herausreißt. Und nicht in dem Sinne will dies verstanden werden, als wäre die Erbsünde nicht eher Schuld, als bis sie in wirkliche Sünden ausbricht, indem ja der Umstand, daß es noch an Gelegenheit und an äußerer Anreizung zur Sünde gefehlt hat, den geistigen Wert des Menschen nicht erhöhen kann; sondern so, daß sie der hinreichende Grund aller wirklichen Sünden in dem einzelnen ist; so daß eben nur noch etwas außer ihm und nicht etwas Neues in ihm hinzuzukommen braucht, damit die wirklichen Sünden sich entwickeln. Ein rein Empfangenes ist die Erbsünde nur in dem Maß, als die Selbstthätigkeit des einzelnen noch nicht ist; sie hört auf es zu sein in dem Maß als diese sich entwickelt. Bis dahin und insofern wird sie mit Recht die verursachte*) genannt, weil sie ihre Ursache außer ihm selbst hat. Allein wie jede Anlage in dem Menschen durch Ausübung Fertigkeit wird, und als solche wächst: so wächst auch die mitgeborene Sündhaftigkeit durch die von der Selbstthätigkeit des einzelnen ausgehende Ausübung. Dieser wachsende, dem ursprünglich mitgebrachten gleichartige Zusatz nun, nämlich auch beharrlicher innerer Grund der sündlichen Handlungen, ist also, wenngleich auf der anderen Seite Wirkung der wirklichen Sünde, doch in dieser Beziehung als verstärkte Sündhaftigkeit immer noch der wirklichen Sünde, die aus ihr hervorgehen wird, vorangehend, mithin auch noch Ursünde, nur nicht mehr bloß verursachte, sondern selbst gewirkte und wie die erste Sünde des ersten Menschen, die gewöhnlich durch diesen Ausdruck bezeichnet wird, verursachende Ursünde**), weil sie nämlich in jedem selbst und in andern die wirkliche Sünde

*) Peccatum originis originatum.

**) Peccatum originis originans.

hervortreibt und vermehrt. Ist nun diese spätere, aus der eigenen Selbstthätigkeit erwachsene Sündhaftigkeit mit der ursprünglich mitgeborenen eine und dieselbe: so folgt auch, daß so gut die hinzugekommene in ihm aus seinen freien, an die ursprüngliche anknüpfenden Lebensakten entstanden ist, auch die ursprüngliche, welche ohnedies gegen jene immer mehr zurücktritt, und an welche er immer angeknüpft hat, nicht ohne seinen Willen in ihm fortwährt und also auch durch ihn würde entstanden sein. Mithin ist sie mit Recht eines jeden Schuld zu nennen. Man könnte allerdings von diesem Punkt aus noch sagen, dies könne nur gelten von den Menschen, insofern sie schon selbst gehandelt haben, keineswegs aber ebenso auch von den Kindern oder gar den Ungeborenen; und ein Unterschied ist hier freilich nicht zu verkennen. Wenn es indes dabei sein Bewenden hat, daß aus der Erbsünde unfehlbar die wirkliche Sünde hervorgeht: so ist also auch diese schon überall, wo menschliches Leben ist, innerlich begründet, und der Zusammenhang, um deswillen die Erbsünde Schuld ist, besteht in ihnen ebenso, wenn er gleich noch nicht zeitlich erscheint; so daß man von ihnen sagen kann, sie werden Sünder sein durch dasjenige, was jetzt schon in ihnen ist. Daß sie es nicht in demselben Sinn und Maß schon sind wie die, in welchen die wirkliche Sünde schon stetig geworden ist, dies ist wohl niemals ernstlich bezweifelt worden, zumal hier nur von der Schuld die Rede ist. Aber dieser Unterschied bezieht sich nicht auf die mitgeborene Sündhaftigkeit; und insofern die symbolischen Stellen, in denen von den Kindern die Rede ist, dieses vorzüglich ins Licht setzen wollen, können wir sie uns auch ganz aneignen.

2. Ist nun die aller That vorangehende Sündhaftigkeit auf der einen Seite in jedem einzelnen durch die Sünde

und Sündhaftigkeit anderer bewirkt; wird sie aber zugleich auch von jedem durch seine eigenen freien Handlnngen auf andere fortgepflanzt und in ihnen befestigt, so ist sie ein durchaus Gemeinschaftliches. Ja betrachte man sie mehr als Schuld und als Werk, oder mehr als Lebensprinzip und als Zustand: in beider Hinsicht ist sie ein durchaus Gemeinschaftliches, nicht jedem einzelnen abgesondert zukommend und sich auf ihn allein beziehend, sondern in jedem das Werk aller, und in allen das Werk eines jeden; ja sie ist nur in dieser Gemeinschaft recht und ganz zu verstehen. Daher auch die sie behandelnden Lehrsätze keineswegs als Ausdrücke des persönlichen Selbstbewußtseins aufzufassen sind, mit welchem es hingegen die Lehre von der wirklichen Sünde zu thun hat, sondern diese sind Ausdrücke des Gemeinbewußtseins. Diese Gemeinschaftlichkeit ist eine Zusammengehörigkeit aller Räume und aller Zeiten in der aufgestellten Beziehung. Die eigentümliche Gestaltung der Ursünde in jedem einzelnen ist ihrem Gehalt nach nur ein integrierender Bestandteil der Gestaltung derselben in dem Lebenskreise, welchem er zunächst angehört, so daß sie, für sich allein unverständlich, auf die übrigen Bestandteile als ihre Ergänzung hinweiset. Und dies geht durch alle Abstufungen des Gemeingefühls, durch Familien, Sippschaften, Stämme, Völker und Menschenrassen, so daß die Gestaltung der Sündhaftigkeit in jeder von diesen auf die in den andern als auf ihre Ergänzung hinweiset, und die Gesamtkraft des Fleisches in seinem Widerstreit gegen den Geist, sofern sie Grund alles mit dem Gottesbewußtsein Unverträglichen in menschlichen Handlungen ist, auch nur in dem Gesamtsein aller Zusammenlebenden aufgefaßt werden kann, nirgend aber ganz in einem Teile, und auch was davon in einem einzelnen, sei dies nun ein persönliches oder ein zusammen-

gesetztes Einzelwesen, erscheint, nicht diesem allein zuzuschreiben ist, noch aus ihm allein zu erklären. Dasselbe gilt aber auch von den Zeiten. Was als die mitgeborene Sündhaftigkeit einer Generation erscheint, ist bedingt durch die Sündhaftigkeit der früheren, und bedingt selbst die der späteren; und nur in der ganzen Reihe dieser Gestaltungen, wie sie mit der fortschreitenden menschlichen Entwickelung überhaupt zusammenhängt, ist auch das Ganze in dem Begriff ausgedrückte Verhältnis gegeben. Ebenso auch die Zusammengehörigkeit der Räume und die der Zeiten bedingen sich beide gegenseitig und weisen auf einander zurück. Und jeder wird wohl leicht bezeugen, daß nur in der Beziehung auf das Gesamtsein sowohl die Vorstellung von der Sündhaftigkeit der einzelnen, als auch das Mitgefühl mit derselben zur Sicherheit und Befriedigung gelangt. Vermöge eben dieses Zusammenhanges ist aber auch jeder einzelne in dieser Beziehung der Repräsentant des ganzen Geschlechts, weil die Sündhaftigkeit eines jeden auf die gesamte aller zurückweist, sowohl dem Raum als der Zeit nach, und auch die gesamte bedingen hilft, sowohl neben ihm als nach ihm. In dieser Ansicht vereinigen sich nun auch am leichtesten die verschiedenen Arten, wie die Ursünde bezeichnet zu werden pflegt, welche alle eine relative Wahrheit haben. Denn Schuld*) heißt sie mit vollkommner Richtigkeit nur, wenn sie schlechthin als die Gesamtthat des ganzen Geschlechts betrachtet wird, indem sie des einzelnen Schuld, wenigstens so weit sie in ihm hervorgebracht ist, nicht ebenso sein kann. Natürliches Verderben**) heißt sie in Beziehung auf die

*) reatus.

**) Corruptio naturae. Von einer andern Bedeutung dieses Ausdrucks als die hier angenommene wird erst weiter unten die Rede sein.

ursprüngliche Vollkommenheit, sofern diese in ihrer realen Entwickelung teilweise durch die Ursünde aufgehoben wird. Urgebrechen*), sofern sie der unheilbare Grund ist zu allen in dem Einzelwesen vorkommenden Verbildungen des Verhältnisses zwischen dem Geist und den einzelnen Funktionen des sinnlichen Lebens; Urkrankheit**), sofern durch sie in allen geistigen Lebensakten ein Element des Todes gesetzt ist. Urübel, insofern sie in dem einzelnen ein von seinem Thun unabhängiger, beharrlich wirkender Grund von Lebenshemmungen ist. Wie schwierig es aber ist, die Erbsünde, ich will nicht sagen ausschließend, sondern nur auch zugleich als Strafe darzustellen***), das leuchtet wohl von selbst ein, teils weil die Strafe doch immer ein Zugefügtes ist, Sünde aber niemals ein Zugefügtes sein kann, die Strafe also immer etwas sein muß, was in dem, der sie erleidet, nicht Sünde ist, teils weil bei jeder Sünde, für welche die Erbsünde sollte Strafe sein, sie selbst immer schon vorausgesetzt wird, so daß zuletzt die Strafe müßte Sünde sein.

3. Wenn das Selbstbewußtsein, dessen Ausdruck der bisher entwickelte Begriff der ursprünglichen Sündhaftigkeit ist, kein Gemeingefühl wäre, sondern ein persönliches in jedem einzelnen, so wäre damit wohl nicht notwendig ein Bewußtsein allgemeiner Erlösungsbedürftigkeit verbunden, indem ein jeder sich zur Verstärkung der geistigen Kraft zunächst an die Gesamtheit, der er angehört, würde gewiesen glauben. Daher auch dieses beides miteinander zu gehen pflegt, daß

*) vitium originis.

**) Morbus originis. Man vergleiche über morbus und vitium Cic. Tusc. IV, 13. Ern.

***) Apol. Conf. I. Defectus iustitiae originalis et concupiscentia sunt poenae.

die Erbsünde als Gemeinsames geleugnet, und daß der Wert der Erlösung durch Christum geringer angeschlagen wird. Und nicht fester wäre dieser Zusammenhang auch, wenn die ursprüngliche Sündhaftigkeit in uns sein könnte, ohne daß wir davon ein Bewußtsein hätten, indem nämlich das Bewußtsein der Sünde entweder gar nicht hervorträte oder nur infolge der jedesmaligen wirklichen Sünde, und nur auf diese bezogen würde. Denn so wäre jeder zunächst an sich selbst gewiesen, von den schwächeren Momenten nämlich an die vorausgesetzten stärkeren. Allein dies ist nur möglich, wo das Gottesbewußtsein noch gar nicht entwickelt oder die Richtung darauf durch Mitteilung erweckt ist, also nicht im Gebiet des Christentums und der christlichen Verkündigung. Nur wo das Gottesbewußtsein einmal aufgenommen ist, da wird ihm auch unter den Elementen des Selbstbewußtseins der Vorrang eingeräumt und die Herrschaft desselben angestrebt; und wo dieses geschieht, da muß auch der Widerstreit des Fleisches als etwas Stetiges, die Wirklichkeit einzelner Sünden Bedingendes zum Bewußtsein kommen. Werden wir uns nun über diesen Widerstreit erst recht klar, wenn wir ihn als unserm zu dem des menschlichen Geschlechts erweiterten Selbstbewußtsein angehörig betrachten, so muß entweder das Anstreben jenes Vorrangs für das Gottesbewußtsein aufgegeben werden, oder das Bedürfnis einer außer dem Gebiet jenes erweiterten Selbstbewußtseins gestellten Hilfe entstehn, mithin auch entweder eine Ergebung in die unüberwindliche Vergeblichkeit jenes Strebens oder eine Ahnung jener Hilfe. Daher die Angemessenheit jener Darstellung, welche mit dem ersten Bewußtsein der Sünde unter Zutritt des Gottesbewußtseins auch die erste Ahnung der Erlösung verknüpfte. Wie nun auch in der evangelischen Kirche von Anfang an beides miteinander verbunden wor-

den ist, das ist aus den eben angeführten Stellen klar. Ebenso aber auch wie beides zusammenhängt, die Überzeugung, daß Kräfte, welche über das schon von jeher gegebene menschliche Gemeinbewußtsein hinausgehen, nicht könnten für uns und unter uns in Bewegung gesetzt werden, und der Entschluß, sich mit diesem ohne eigentliche Erlösung zu behelfen, um, wenn auch nur bis auf einen gewissen Grad, den Widerstand des Fleisches zu überwinden.

4. Dieser natürliche Zusammenhang zwischen dem Bewußtsein der allgemeinen ursprünglichen Sündhaftigkeit und dem der Notwendigkeit einer Erlösung wird aber nicht ohne großen Nachteil der echten christlichen Frömmigkeit unterbrochen und anders gelenkt, wenn man das Bewußtsein von der Strafwürdigkeit der Erbsünde dazwischen schiebt. Denn wenn man unter der Strafe nicht das Steigern der Sünde selbst versteht — welches doch in einer teleologischen Glaubensweise nur als Schuld und Sünde aufgefaßt werden kann, so daß jene Beziehung hier nicht natürlich ist — sondern das aus der Sünde sich entwickelnde oder inbezug auf die Sünde geordnete Übel: so ist ein erst durch das Bewußtsein der Strafwürdigkeit vermitteltes Gefühl von der Notwendigkeit der Erlösung nicht mehr so rein als das bisher beschriebene. Offenbar nämlich ist dieses der Fall, wenn die Strafwürdigkeit nur um der Strafe selbst willen aufgestellt wird, und die Meinung ist, daß durch die Furcht vor der Strafe das Bedürfnis der Erlösung von der Sünde geweckt, oder wenn auch nur verstärkt werden soll. Denn der Zustand der Sündhaftigkeit wird dann nicht weggewünscht, um die Hemmung des Gottesbewußtseins aufzuheben und diesem Raum zu machen, sondern um bestimmte Zustände des sinnlichen Selbstbewußtseins sicherzustellen und die entgegengesetzten zu verhüten; der Widerstand des Fleisches

wird nur um der fleischlichen Folgen willen nicht gewollt, und die Erlösung wird ebenso nur um der fleischlichen Folgen willen gewollt, wobei sonach die eigentliche Frömmigkeit ganz zurücktritt. Nun kann man freilich auch denken, daß weniger an die Strafe selbst gedacht werden solle als an die Würdigkeit, gestraft zu werden, und daß nicht sowohl Furcht vor der Strafe erregt werden solle, als Scheu davor, die Strafe zu verdienen. Allein auch so wird doch immer das Verhältnis zu dem Sinnlichen als der Maßstab für das Geistige aufgestellt, indem vorausgesetzt wird, daß, wenn einem an und für sich nicht daran gelegen wäre, das Gottesbewußtsein zur Herrschaft zu bringen, er wenigstens durch die Betrachtung bewogen werden könne, daß er sonst als ein des sinnlichen Wohlbefindens Unwürdiger erschiene. Und hierdurch wird die christliche Frömmigkeit nicht minder gefährdet als durch jenes. Deshalb haben wir auch diese Vorstellung hier gar nicht aufgenommen; man sieht aber aus den angeführten symbolischen Stellen im Vergleich mit dieser Entwickelung, wie wesentlich es ihnen ist, aus dem Bewußtsein der Sündhaftigkeit das Bedürfnis der Erlösung abzuleiten, wie leicht man aber, ohne diesen Zusammenhang zu zerstören, die eingeschobene Vorstellung von der Erbsünde übergehen kann. Dieser Vorstellung aber ist ein anderer Ort angewiesen, wo sie behandelt werden wird.

§ 72. Wenn wir die bisher entwickelte Vorstellung auch nicht gerade so auf die ersten Menschen übertragen können: so ist doch kein Grund vorhanden, die allgemeine Sündhaftigkeit aus einer in ihrer Person durch die erste Sünde mit der menschlichen Natur vorgegangenen Veränderung zu erklären.

1. Dieser Satz, welcher lediglich abwehrend ist, und über die Entstehungsweise der Sünde in dem ersten Menschen nichts festsetzen zu wollen verspricht, setzt voraus, daß wir hierüber unserer ersten Erklärung *) zufolge keinen eigentlichen Glaubenssatz können aufzustellen haben. Denn wenn wir unser Selbstbewußtsein auch zu dem des ganzen menschlichen Geschlechtes erweitern, und es so mit dem Gottesbewußtsein in Verbindung bringen können, so können wir doch die ersten Menschen gerade inbezug auf dasjenige in ihnen, was bestimmt und genau damit zusammenhängt, daß sie nicht geboren waren, sondern geschaffen, nicht in diese Gemeinschaft des Selbstbewußtseins aufnehmen, weil das ihrige insofern dem unsrigen entgegengesetzt ist. Wäre nun von der Sünde im weiteren Verlauf ihres Lebens die Rede, so verschwindet die Differenz je länger, je mehr; anders aber in Beziehung auf eine Sündhaftigkeit, welche aller That vorangehen soll. Können wir nun hierüber kein Mitgefühl mit dem ersten Menschen haben, und haben wir also kein Selbstbewußtsein über diesen Gegenstand darzulegen, so giebt es auch keinen Glaubenssatz hierüber aufzustellen**). Hätten wir aber davon, wie sich die Sündhaftigkeit in ihnen zu ihrem Geschaffen-sein verhalte, eine anderweitige Kenntnis, sei es nun eine spekulative, oder mehr eine geschichtliche, so müßte dann freilich zugesehen werden, wie sich diese zu unseren Glaubenssätzen stelle; und sofern die Kenntnis nicht rein geschichtlich, sondern mit eigenen Voraussetzungen und Kombinationen durchflochten wäre, könnten dann, wie hier geschieht, Verwahrungen aufgestellt werden, damit nicht ein Christ unwissentlich Lehrmeinungen produziere, welche mit

*) Vgl. § 15.
**) Vgl. § 60, 1.

seinem Glauben nicht zusammenstimmen. Unser Bewußtsein der Sünde nun und dessen Verbindung mit dem Verlangen nach einer Erlösung wird unmittelbar immer dasselbe bleiben, mag es sich mit den ersten Menschen verhalten haben, wie es wolle, wenn nur nicht behauptet wird, daß sie, so lange Erzeugung und Erziehung der Nachkommen ihr Werk gewesen, noch gar nicht gesündigt hätten; denn alsdann würde mehr aus dem Gebiet unseres erweiterten Selbstbewußtseins ausgeschlossen, indem die Elemente der ursprünglichen Sündhaftigkeit erst allmählich könnten zusammengetreten sein. Wird aber angenommen, daß sie damals schon gesündigt hatten, so konnten auch schon ihre nächsten Nachkommen, wie wir, eine vor aller eignen That hergehende Sündhaftigkeit haben, die jenseit ihres eigenen Daseins gegründet war. Und hieran haben wir genug, wenn wir es auch zu keiner anschaulichen Vorstellung davon bringen, wie die Sündhaftigkeit von den ersten Menschen auf ihre Nachkommen übergegangen sei und noch fort übergehe. Wie denn auf diese auch unsere symbolischen Bücher nicht besonderen Wert legen, welche, wenn sie auch den Verlust der Unsündlichkeit für alle Nachgeborene von dem Entstehen der Sünde in den ersten ableiten*), sich doch in weitere Erläuterungen über die Art und Weise dieses Einflusses teils gar nicht einlassen, teils die Frage geradezu abweisen**).

2. Die Frage hingegen, wie nach entwickeltem Gottesbewußtsein die Sünde in den ersten Menschen entstanden sei, ist, wenn auch nicht unmittelbar aus dem Interesse der christlichen Frömmigkeit, doch eine höchst natürliche. Offen-

---

*) Conf. aug. 2. Apol. conf. 1. Conf. helv. VIII. Conf. belg. XV. Art. Smalc. I.

**) Conf. gall. X. Nec putamus necesse esse inquirere, quinam possit hoc peccatum ab uno ab alterum propagari.

bar aber können wir sie nicht für sie mit derselben Sicherheit wie für uns durch die hier ausgeführten Sätze beantworten. Denn wir können uns zuerst keine anschauliche Vorstellung davon machen, wie in ihnen die sinnlichen Funktionen früher eine Macht geworden als die geistigen, da sie von Anfang an auf einer Stufe gestanden haben müssen, derjenigen gleich, auf welcher in den Geborenen auch der Geist schon eine Macht ist. Sollen wir nun das Gottesbewußtsein sich von innen heraus in ihnen entwickelnd denken, oder auch vermittelst einer, wir wissen nicht recht, wie vorstellbaren Gemeinschaft mit Gott, so ist kein Grund zu denken, warum es sich als ruhendes Bewußtsein stärker und schneller, als Impuls aber träger und schwächer sollte ausgebildet haben. Zumal da wir bei einer solchen Entwickelung von innen heraus überhaupt nicht Ursache haben, im allgemeinen eine ungleiche Fortschreitung des Verstandes und Willens anzunehmen, wie da, wo der eine durch mitgeteilte Vorstellungen, der andere durch vorgefundene Sitten ungleichen Vorschub bekommen können; und eine den ersten Menschen anerschaffene Einseitigkeit können wir uns — mit Ausnahme der geschlechtlichen — weder in dieser, noch einer anderen Hinsicht vorstellen, indem sich sonst nicht aus ihnen als einem Inbegriff der menschlichen Natur die Fülle von entgegengesetzten Gestalten, welche uns jetzt die Erfahrung darbietet, hätte entwickeln können. Verläßt uns nun hier der Natur der Sache nach die Analogie, so kommt es auf den Versuch an, den Anfang der Sünde in den ersten Menschen ohne schon vorhandene Sündhaftigkeit zu erklären. Allein dieser Versuch scheint auch nicht gelingen zu können, mag man nun die Erzählung von der ersten Sünde buchstäblich nehmen, oder mag man ihr einen allgemeinen bedeutsamen Charakter beilegen. Die herrschenden Erklärungen

sind, der Mensch habe gesündigt durch Verführung des Satans*) und durch Mißbrauch seines freien Willens**). Beides läßt sich schwerlich für diesen Fall ganz von einander trennen, weil immer die Sünde ein Mißbrauch des freien Willens ist. Je mehr aber dabei der Thätigkeit des Satans zugeschrieben wird, um desto mehr nähert sich die Verführung der Zauberei oder der Gewalt, um desto weniger ist aber überhaupt That da, mithin auch um desto weniger Sünde. Je weniger aber Verführung des Satans, um desto weniger ist ohne schon vorhandene Sündhaftigkeit auszukommen, indem Mißbrauch des freien Willens doch für sich kein Erklärungsgrund ist, sondern etwas angenommen werden muß, was zum Mißbrauch hintrieb. Will man nun hier gleich auf die Einflüsterungen des Satans zurückgehen, so könnten diese doch nicht gewirkt haben, wenn in der Seele nicht schon etwas vorhanden war, was eine Leichtigkeit, in sinnliche Begierde überzugehen, in sich schloß; und eine solche Hinneigung zur Sünde muß also schon vor der ersten Sünde in den ersten Menschen gewesen sein, weil sonst auch keine Verführbarkeit stattgefunden hätte. Es hilft auch nicht, wenn man die erste Sünde in mehrere Momente spaltet, um zu einem möglichst kleinen als ihrem ersten Anfang zu kommen***); denn wenn doch von einer bestimmten That

*) Conf. belg. XIV. verbis et imposturis diaboli aurem praebens. Vgl. Gerh., loc. th., T. I, p. 294sq.

**) Augustin. Enchirid. 30. Homo libero arbitrio male utens et se perdidit et ipsum.

***) Luther zu Gen. 3, 3 findet den Anfang der Sünde darin, daß Heva Gottes Wort fälschet und zu Gottes Gebot das Wörtlein vielleicht hinzuthut. Als ob dieses sündlich wäre, wenn nicht schon die hervorbrechende lüsterne Begierde dabei zum Grunde gelegen hätte. Andere, wie Lyra, bleiben mehr bei der sinnlichen Lust selbst stehen,

die Rede ist, so muß man auch nach dem fragen, woraus sich die ganze That erklären läßt. Und dieses wird niemals gefunden werden können, wenn man einen Zustand voraussetzt, in welchem es keine Selbstthätigkeit des Fleisches gab, sondern das Gottesbewußtsein allein eine Macht war, weil dann weder eine sündliche Begierde in dem Menschen selbst entstehen konnte, noch der Satan ihnen glaublich machen, daß Gott etwas aus Neid könne verboten haben; sondern das Vertrauen zu Gott mußte vorher zerstört sein. War aber dieses schon zerstört, so war auch das Ebenbild Gottes schon verloren*), mithin auch die Sündhaftigkeit schon vorhanden, sei sie nun unter der Gestalt des Stolzes**) zu denken oder anderswie. Das letzte bliebe also, die erste Sünde zu erklären aus einem solchen Mißbrauch des freien Willens, welcher in seinem Innern keinen Grund gehabt hätte, das heißt, daß er das Böse gewählt hätte ohne Bestimmungsgründe. Dieses aber müßte entweder vor aller Ausübung des Guten geschehen sein, weil auch durch die kürzeste schon eine Fertigkeit würde bewirkt worden sein, welche beim Mangel entgegenstehender Bestimmungsgründe sich müßte thätig bewiesen haben, sodaß die Sünde alsdann die erste freie That müßte gewesen sein, was doch am allerwenigsten zugegeben werden kann, oder es müßte in den ersten Menschen überhaupt durch Wiederholung keine Fertigkeit haben entstehen können; dann wäre ja überhaupt eine Befestigung im Guten und eine Zunahme der Macht des

---

und betrachten das Anschauen des Baumes als den Anfang der Sünde; wovon ganz das nämliche gilt.

*) Non est anima ad imaginem Dei, in qua Deus non semper est. Ambros., Hexaëm. VI, 18.

**) Augustin., d. Gen., c. Man. II, 22. Videmus his verbis per superbiam peccatum esse persuasum.

Gottesbewußtseins für sie unmöglich gewesen*), was im Widerstreit ist mit jeder Vorstellung von ursprünglicher Vollkommenheit des Menschen. — Diese Schwierigkeit, sich die Entstehung der ersten Sünde zu vergegenwärtigen, ohne daß man Sündhaftigkeit zum Grunde lege, wird noch möglichst vermehrt durch die Umstände, in welchen wir nach der mosaischen Erzählung die ersten Menschen erblicken. Denn teils kann man sich Verführung oder Mißbrauch des freien Willens am wenigsten vorstellen bei einer großen Einfachheit des Lebens und Leichtigkeit, die natürlichen Bedürfnisse zu befriedigen, weil in einem solchen Zustande kein Reiz eines einzelnen Gegenstandes von ausgezeichneter Wirkung sein kann. Anderenteils kann man sich doch einen unmittelbaren Umgang mit Gott auf keine Weise denken ohne verstärkte Liebe zu Gott und ohne vermehrte Erkenntnis Gottes, durch welche die Menschen doch gegen die Einflüsse unsinniger Vorspiegelungen müßten sichergestellt worden sein. Dieses ist auch schon von altersher**) anerkannt worden, und man muß wegen der großen Leichtigkeit des Nichtsündigens, je mehr man sich an die Erzählung buchstäblich hält, auch eine um so größere Hinneigung zur Sünde als schon vorhanden annehmen. Auf eine indirekte Weise scheinen dies auch diejenigen anzunehmen, welche sich so ausdrücken, daß Gott den Menschen nicht vor einem freiwilligen Gehorsam habe im Guten bestätigen wollen***). Denn wenn die Be-

*) Origen. in Matth. X, 11. *Πάλιν τε οὐκ ἂν ἀςείας καὶ ἀμεταβλήτου φύσεως ὢν ἀπὸ τοῦ καλοῦ ἀπέςρεφεν ἄν, μετὰ τὸ χρηματίσαι δίκαιος ἐκ τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ, ἐπὶ τὸ ποιῆσαι ἀδικίαν.*

**) Augustin., de corr. et grat. XII. Adam et terrente nullo et insuper contra Dei terrentis imperium libero usus arbitrio non stetit in tanta non peccandi facilitate.

***) S. Gerhard, loc. th. IV, 302.

stätigung im Guten ein besonderes Werk Gottes hätte sein müssen, und nicht vermöge der in die menschliche Natur gelegten Kräfte ein Werk der Übung, so setzt dies freilich die schon oben erwähnte Unfähigkeit, Fertigkeiten zu erwerben, voraus, zugleich aber doch auch, daß ohne jede besondere göttliche Hilfe die geistige Kraft auch in jedem Moment ebenso gut hätte können zu gering sein gegen einen sinnlichen Antrieb.

3. Hiermit hängt aber zusammen, daß abgesehen von derjenigen verschlimmernden Kraft, welche auch von unserm Zustande angeborener Sündhaftigkeit aus, die wirkliche Sünde dadurch ausübt, daß die Neigung sich durch die Gewohnheit verstärkt, in den ersten Menschen aus der ersten Sünde nichts Besonderes und Neues gefolgt ist; sondern was auch in unseren symbolischen Büchern als Folge davon dargestellt wird*), das muß schon vor der ersten Sünde vorausgesetzt werden. Denn der Verstand muß schon verfinstert gewesen sein ganz nach heidnischer Weise, um die Lüge, daß Gott dem Menschen die Erkenntnis des Guten beneide, aufzunehmen; und der Wille muß schon keine Kraft mehr gehabt haben, auch dem schwächsten Reiz zu widerstehen, wenn der Anblick der verbotenen Frucht eine solche Gewalt ausüben konnte. Ja, von Gott losgerissen muß Adam schon vor seiner ersten Sünde gewesen sein, als welcher, da ihm Eva von der Frucht reichte, davon genoß, ohne auch nur des göttlichen Verbotes zu gedenken, und dieses setzt also schon dasselbige Verderben der Natur voraus, wie auch unver-

*) Conf. helv. IX. Post lapsum intellectus obscuratus est, voluntas vero ex libera facta est serva. — Conf. belg. XIV. Homo se ipsum verbis Diaboli aurem praebens . . . a Deo, qui vera ipsius erat vita, penitus avulsit totamque naturam suam corrupit.

dorbene Natur nicht könnte der Lüsternheit mit ausdrücklicher Zurückweisung des göttlichen Gebotes gefröhnt haben. Und schwerlich wird man behaupten können, daß diese Folgerung lediglich an der buchstäblichen Auslegung der mosaischen Erzählung hafte; sondern wie man sich auch die erste Sünde denken möge, immer wird man schon etwas Sündliches voraussetzen müssen und ein ähnliches Verfahren wie das hier befolgte in Anwendung zu bringen haben, wenn man sie genetisch vorstellen will. Ist nun aber die menschliche Natur in den ersten Menschen schon vor der ersten Sünde so gewesen, wie sie sich hernach in ihnen selbst und in den Nachgeborenen zeigt, so kann man nicht sagen, daß durch die erste Sünde die Natur sei verändert worden, sondern von dieser Behauptung der symbolischen Bücher werden wir abweichen müssen. Denn es kann niemanden zugemutet werden, vorzustellen, daß in einem einzelnen Wesen die Natur seiner Gattung könne verändert werden und es doch dasselbe bleiben, da die Ausdrücke Einzelwesen und Gattung ihre Bedeutung verlieren, wenn nicht ebenso gut alles, was nach einander, als was zugleich in dem Einzelwesen zu finden ist, aus dem Wesen der Gattung erklärt und begriffen werden kann. Denn entweder wäre nur vón Anfang an die Gattung falsch bestimmt worden und müßte anders bestimmt werden, wenn in einem unter sie gehörigen Einzelwesen sich etwas zeigte, was der früheren Bestimmung widerspräche; oder die Identität des Einzelwesens wäre nur scheinbar. Und noch weniger läßt sich denken, daß eine solche Umwandlung der Natur solle die Wirkung einer That des fraglichen Einzelwesens selbst gewesen sein, da es ja immer nur mit der Natur seiner Gattung handeln kann, niemals aber auf dieselbe. Daher ist auch kaum möglich, diese Vorstellung festzuhalten, ohne dem Teufel dabei einen Anteil einzuräumen,

aber dann ebenso schwer, wenn dieses zugegeben ist, noch die manichäische Abweichung*) zu vermeiden. Denn steht einmal fest, daß eine Veränderung einer bestimmten Natur nicht könne durch sie selbst bewirkt werden, so kann auch der Erfolg zwischen dem Menschen und dem Teufel nur so geteilt werden, daß man die Thätigkeit dabei dem letzten, und dem ersten nur das Leidentliche oder die Empfänglichkeit zuschreibe. Aber dann muß man auch weiter zugeben, es sei nur eine Sprachverwirrung, wenn die Individuen sollten dieselben geblieben sein, jenen Erfolg nur eine Veränderung der Natur zu nennen; und das Richtigere sei zu sagen, daß diejenige menschliche Natur, welche Gott ursprünglich erschaffen, durch die erste Sünde vom Teufel zerstört sei; die neue Natur aber sei in demselben Maß, wie die erste Sünde, das Werk des Teufels, weil die von Gott erschaffene Natur sich bloß leidentlich verhalten habe, um sich von jener durch den Teufel bewirkten Veränderung ganz durchdringen zu lassen. Dagegen, daß alsdann natürlich die durch die Erlösung zu bewirkende, entgegengesetzte Umänderung abermals eine Zerstörung der bisherigen Natur ist, haben diejenigen wenig einzuwenden, welche doch behaupten, die jetzige Natur des Menschen habe nicht einmal die Fähigkeit, die Erlösung in sich aufzunehmen**). Alles dieses aber, sowohl das leidentliche Verhalten des Menschen bei der seine Natur zerstörenden Thatsache, als auch die dem Teufel beigelegte Gewalt, das Werk Gottes zu zerstören und das seinige so an die Stelle zu setzen, daß eine ganze bewohnte Welt durch dasselbe mitregiert werde, sind die bestimmtesten Übergänge in das Manichäische. Wogegen das, was man,

*) S. § 22.

**) Solid. declar. II, 656.

um diesen Zusammenhang der Flacianischen Lehre zu zerstören, entgegnet*), gar wenig Haltung zu haben scheint. Denn einerseits ist die bloße Möglichkeit nichts als nur durch den Übergang in die Wirklichkeit, und wenn der Mensch jetzt nur sündlich und verkehrt handeln kann, diese Selbstbestimmung zum Bösen aber das Werk des Satans ist, so besteht auch das noch übrige Werk Gottes nur, sofern es durch das Werk des Satans in Bewegung gesetzt wird, als ein Organ von diesem, ist also auch nur scheinbar dasselbe. Anderseits war doch nicht nur das Vermögen, denken, reden und handeln zu können, das ursprüngliche Werk Gottes, sondern der diese Vermögen in Bewegung setzende freie Wille; ist nun dieser verloren, so besteht auch das Werk Gottes nicht mehr. Dieser Schwierigkeit, auf dem betretenen Wege alles Manichäische zu vermeiden, hat wahrscheinlich diejenige Vorstellungsweise ihren Ursprung zu verdanken, welche zwar auch eine durch die erste Sünde mit der menschlichen Natur vorgegangene Veränderung annimmt, sie aber mehr auf leiblichem Wege bewirken läßt**). Um zu vermeiden, daß nicht die Veränderung, nämlich der Verlust der Macht des Gottesbewußtseins, schon vorausgesetzt werden müsse, wird kein ausdrückliches göttliches Verbot vorangeschickt; aber dann ist auch nicht zu tadeln, daß die ersten Menschen dunkeln Empfindungen keine Gewalt einräumen wollten, und der Entschluß, diese zu überwinden, bei welcher Veranlassung er auch gefaßt worden wäre, könnte nicht für einen sündlichen gelten. Und so wäre die auf den

---

*) Solid. declar., p. 648. Asserimus id ipsum esse Dei opus, quod homo aliquid cogitare loqui agere operari potest . . . quod vero cogitationes verba facta eius prava sunt . . . hoc originaliter et principaliter est opus Satanae.

**) Reinhard, Dogm. § 75—80.

Genuß der Frucht gefolgte, durch dessen Wirkung auf den menschlichen Körper vermittelte geistige Verschlimmerung des Menschen ohne alle Sünde erfolgt, und die allgemeine Sündhaftigkeit wird aus dem Übel abgeleitet, welches, mit dem Wesen einer theologischen Glaubensweise streitend, nicht für christlich angesehen werden kann, zumal auch ein zur rechten Zeit dargebotenes materielles Gegengift die Erlösung könnte überflüssig gemacht haben. Daher ist dieses notwendig festzuhalten, daß die Vorstellung von einer durch die erste Sünde der ersten Menschen entstandenen Veränderung der menschlichen Natur nicht in die Reihe derjenigen Sätze gehört, welche Ausdrücke unseres christlichen Selbstbewußtseins sind. Je weniger wir nun schon früher*) Grund fanden, den ersten Menschen vor der ersten Sünde einen hohen Grad frommer Sittlichkeit und frommer Erleuchtung zuzuschreiben, und je weniger es gelingen will, sich die erste Sünde von einem ganz unsündlichen Zustande zu erklären, um desto mehr fällt auch alle Veranlassung weg, eine in der menschlichen Natur vorgegangene Veränderung anzunehmen; und es wird um so mehr Grund sein, diese Vorstellung fahren zu lassen, als sie doch zu keiner Anschaulichkeit gebracht werden kann, und nur auf der einen Seite jene manichäische Abweichung erzeugt, auf der anderen aus Furcht vor dieser viele Christen zu der pelagianischen hinübertreibt, daß sie lieber die, abgesehen von der Erlösung, allgemeine Unfähigkeit aller Menschen zum Guten ableugnen, als sie aus einer solchen Veränderung ableiten wollen. Die Unhaltbarkeit jener Vorstellung wird noch auf eine besondere Weise erhellen, wenn wir auf die strengen, die symbolische Theorie rein ausdrückenden Formeln der älteren Dogmatiker zurück-

*) S. § 61.

gehen*). Denn gleich die erste Formel „das Einzelwesen verdirbt die Natur“ bringt recht zur Anschauung, wie in diesem Akt, falls die Natur, welche durch denselben verderbt wurde, gut war, das Einzelwesen nicht mehr kann gut gewesen sein, weil Gutes nicht kann Gutes verderben; war aber die Natur schon schlecht, so wurde auch das Verderben nicht erst durch die Handlung der Person bewirkt. So wie im anderen Fall, wenn das Einzelwesen nicht mehr gut war, weil es, indem es die Natur verdarb, schlecht handelte, die Natur aber noch gut war, weil sie verdorben werden sollte, sich auch alles schlecht Handeln aller späteren Einzelwesen muß erklären lassen, ohne daß die Natur schon braucht verdorben gewesen zu sein. Dann bliebe also alles Verderben in dem Gebiet der letzten Formel, daß nämlich die Einzelwesen sich — selbst und unter einander — verderben, welches auch offenbar eine zureichende Beschreibung aller Sünde ist, welche jemals im menschlichen Geschlecht zum Vorschein kommt, wobei aber die Natur ganz aus dem Spiele bleibt; wogegen, wenn die Natur als schon verderbt angenommen wird, nicht mehr davon die Rede sein kann, das Einzelwesen zu verderben, als welches schon das Verderben der Natur in sich tragen muß. Soll endlich die zweite Formel, daß die Natur den einzelnen verdirbt, auf die Fortpflanzung der ursprünglichen Sündhaftigkeit gehen, so ist allerdings wahr, daß die einzelnen nur so werden können, wie die Natur ist, aber sie werden so von Anfang an, und der Ausdruck bleibt unrichtig, weil sie erst unver-

*) Quenstedt, Syst. theol., p. 913. Tribus autem modis fit peccatum: quando persona corrumpit naturam, ut factum ab Adamo et Eva, quando natura corrumpit personam, ut fit inpropagatione peccati originis, quando persona corrumpit personam, ut fit in peccatis actualibus.

dorben müßten gewesen sein, um verdorben zu werden. Und dies erregt noch neue Bedenken gegen die erste Formel, weil nicht zu denken ist, daß das Einzelwesen sollte der Natur mehr anthun können, als die Natur ihm. Wollte man aber auch, und zwar allgemein, annehmen, die Natur verderbe die Einzelwesen, so würde, da die Natur doch nirgend ist als in der Gesamtheit der Einzelwesen, eine vierte Formel folgen, daß nämlich die Natur sich selbst verderbe, eine Formel, bei welcher, was er sich eigentlich denke, schwerlich jemand wird nachweisen können.

4. Wenn also an der Person der ersten Menschen keine Veränderung in der menschlichen Natur vorgegangen ist durch die erste Sünde, sondern was sich aus derselben entwickelt haben soll, auch schon vor ihr vorausgesetzt werden muß; und wenn dies nicht nur für den Fall irgend einer bestimmten ersten Sünde gilt, sondern immer, worin sie auch bestanden haben möge, eben dasselbe Verhältnis aber auch bei jedem einzelnen stattfindet: so ist die allgemeine, jeder wirklichen Sünde der Nachgeborenen vorangehende Sündhaftigkeit auch nicht sowohl von der ersten Sünde der ersten Menschen abzuleiten, als sie vielmehr dasselbige ist mit dem, was auch in jenen schon der ersten Sünde voranging, so daß durch ihre erste Sünde die ersten Menschen nur die Erstlinge der Sündhaftigkeit sind. Unsere symbolischen Bücher nehmen freilich jene Ableitung an*), aber wir können bei so bewandten Umständen um so weniger verpflichtet sein, ihnen hierin zu folgen, als unser Bewußtsein der allgemeinen Sündhaftigkeit, wie wir es oben (§ 70) entwickelt haben, ein unmittelbar innerliches ist, diese Ab-

---

*) Conf. aug. 2. Apol. conf. I. Conf. helv. VIII. Conf. belg. XV. Art. Smalc. I. u. a. m.

stammung derselben aber nur eine äußerliche Notiz sein kann, von der jenes innere weder irgend abhängt, noch irgend durch sie verstärkt werden kann. Allein an jenem Inneren hängt aber auch das Bewußtsein unserer Erlösungsbedürftigkeit, und also ist jene Ableitung auf keine Weise ein Glaubenselement. Und da auch die Bekenntnisbücher großenteils sich in gar keine nähere Erörterung über die Art und Weise dieser Ableitung einlassen *), so könnten wir nur bedenklich werden, wenn diese Ableitung in der Schrift in Verbindung mit eigentlichen Glaubenssätzen vorkäme. Allein dies scheint in der Hauptstelle, welche man hierbei anzuführen pflegt **), nicht der Fall zu sein. Denn von der Entstehung der Sünde ist nur die Rede zur Erläuterung der Lehre von der Wiederbringung des Lebens durch Christum, und der Vergleichungspunkt ist auch nur der, daß beides von einem herrührt und ausgeht. So stellt er freilich alle Sünde als abhängig dar von dem ersten Anfang derselben, mithin als ein Stetiges, so daß mit Adams Sünde schon diese ganze Stetigkeit der Sünde einschlüssig gesetzt war, und wenn Adam sie hätte zu vermeiden gewußt, wir sie auch würden haben vermeiden können. Nimmt man nun hinzu den früheren Ausspruch, daß der Tod zu allen Menschen durchgedrungen ist, weil sie alle selbst gesündiget haben; und bemerkt man, wie Paulus

---

*) Ausdrücklich heißt es Conf. gall. X. Nec putamus necesse esse inquirere, quinam possit hoc pecatum ab uno ad alterum propagari. — Ähnlich Calvin., Instit. II, 1, 7. Neque in substantia carnis aut animae causam habet contagio: sed quia a Deo ita fuit ordinatum, ut quae primo homini dona contulerat, ille tam sibi quam suis haberet simul et perderet. Wo man deutlich sieht, es kommt ihm vorzüglich darauf an, Erklärungen abzulehnen, welche mit Unchristlichem in Verbindung stehen könnten.

**) Röm. 5, 12—21.

zwar die Sünde Adams und derer, welche nicht nach der Ähnlichkeit Adams gesündigt haben, unterscheidet, aber doch alles in eine Verdammnis zusammenfassend, was Adam zu derselben beigetragen, als ein Geringes darstellt gegen das, was Christus zur Aufhebung der Sünde gethan: so stimmt dieses alles sehr wohl damit, daß die Gesamtsünde die Gesamtthat des Geschlechts ist, von dem ersten beginnend, welche nur durch die auch über das Geschlecht sich verbreitende Wirksamkeit Christi kann aufgehoben werden. Auf ähnliche Weise stellt auch andrerseits Paulus *) Adam und Christum gegenüber, wie er denn auch bezeugt **), daß die Sünde noch auf dieselbe Weise in uns entsteht und die Gesinnung verunreinigt werden kann, wie es bei Eva geschah; woraus denn folgt, daß durch das Zurückgehen auf den ersten Menschen für die Erklärung der Sündhaftigkeit nichts besonderes gewonnen wird, und daß es auch in jenen Stellen nur darauf ankam, das Verhältnis zwischen dem Früheren und Späteren gehörig zu betrachten. — Daher können wir gern aller jener künstlichen Theorieen entraten, welche auch vorzüglich nur die Tendenz haben, das göttliche Recht in der Zurechnung der Sünde Adams und deren Bestrafung an den Nachkommen ins Licht zu setzen. Dies ist um so annehmungswürdiger, als sie teils wie die, daß alle Menschen als in Adams Dasein eingeschlossen, auch an seiner Sünde Teil gehabt hätten, auf eine bestimmte Theorie über den

---

*) 1 Kor. 15, 21. 22.

**) 2 Kor. 11, 3.

***) Ambros. in Rom. V. Manifestum in Adam omnes peccasse quasi in massa. — Ex eo igitur cuncti peccatores, quia ex ipso omnes sumus. — Hieron. in Hos. VI, 7. Et ibi in paradiso omnes praevaricati sunt in me in similitudinem praevaricationis Adam.

Ursprung der einzelnen Seelen zurückgehen, und es uns auf unserem Gebiet an allem Grund und allen Mitteln fehlt, eine solche aufzustellen; teils wie die, welche das göttliche Gebot auf eine höchst willkürliche Weise als einen in Adams Person mit dem ganzen menschlichen Geschlecht geschlossenen Bund betrachten, von dessen Verletzung also die rechtlichen Folgen auch die Erben treffen, das Verhältnis zu Gott und die göttliche Zurechnung unter den Begriff eines äußeren Rechtsverhältnisses bringen, welches hernach auch auf die Auffassung des Erlösungswerkes den nachteiligsten Einfluß ausübt. Auf die höchste Spitze wird diese Ansicht gestellt, wenn man zugleich annimmt, was freilich oft gesagt worden und allgemein verbreitet, aber doch ganz willkürlich und völlig unbegründet ist, daß, wenn die ersten Menschen nur die erste Prüfung rühmlich bestanden hätten, ihnen keine zweite würde vorgelegt worden sein, sondern sie und wir mit ihnen dann aller Versuchung auf immer würden überhoben geblieben sein. Vielmehr wie die in der mosaischen Erzählung angegebene Versuchung eine sehr geringe ist, so repräsentiert sie auch nur die einfachsten und ursprünglichsten Verhältnisse, und es liegt in der Natur der Sache, daß, je mannigfaltiger die Kräfte des Menschen in Anspruch genommen wurden, und je verwickelter seine Verhältnisse, um desto gefährlichere Versuchungen mußten ihm entstehn; und nichts scheint widersprechender, als zu behaupten, der Erlöser hätte in seinem Leben können versucht werden, Adam aber und Eva, wenn sie im ersten Kampf gesiegt hätten, würden unversuchbar geworden sein. Wie denn auch dieses schon an sich mit allem, was wir von göttlichen Verfahrungsweisen inne werden können, im grellsten Widerspruch steht, daß Gott sollte in einem solchen Umfang das Geschick der ganzen Gattung von einem Moment abhängig gemacht haben,

der in die Hände zweier unerfahrener Individuen gelegt war, welche auch von einer solchen Wichtigkeit desselben keine Ahnung hatten.

5. Lassen wir nun auf der einen Seite diese Vorstellung von einer mit der menschlichen Natur selbst vorgegangenen Veränderung fahren, bleiben aber auf der andern Seite dabei, daß der allgemeine Zustand der Menschen eine Unfähigkeit zum Guten sei, so folgt, daß diese auch schon vor der ersten Sünde in der menschlichen Natur gelegen habe, und daß also die jetzt angeborene Sündhaftigkeit auch für die ersten Menschen etwas Ursprüngliches gewesen sei. Dies geben wir auch zu: nur ist es so zu bestimmen, wie es mit der ebenfalls anerschaffenen ursprünglichen Vollkommenheit vereinbar ist, und so, daß der Zustand der ersten Menschen zu aller Zeit in der Analogie mit dem unsrigen gewesen sei, wie wir ihn oben *) beschrieben haben. Keineswegs also verwandeln wir deshalb die Vorstellung von einem längeren oder kürzeren Zustand vollkommen lebendiger Frömmigkeit in die, daß die erste freie That nach erwachtem Gottesbewußtsein die Sünde gewesen sei, was ohnedies schon durch das oben Gesagte **) abgeschnitten ist. Vielmehr ist mit dem Erwachen des Gottesbewußtseins auch der Anfang des Guten gesetzt, der auch nicht ohne Folgen bleiben konnte ***), welche sich nach der ersten Sünde noch

*) S. § 80. 81. 85. 86.

**) § 67, 2.

***) Hugo d. St. V, Opp. III, f. 181. Paradisus est locus inchoantium et in melius proficientium, et ideo ibi solum bonum esse debuit, quia creatura a malo initianda non fuit, non tamen summum. Womit natürlich zusammenhängt, daß, sobald die Sünde doch zum Vorschein kam, auch der paradiesische Zustand überhaupt aufhören mußte.

wirksam zeigten. Aber es mußte dann auch für sie eine Zeit kommen, wo nach irgendeiner Seite hin die Sinnlichkeit sich so verstärkte, daß sie ebenso leicht siegen konnte, als besiegt werden. Denn wenn wir auch nicht gehalten sein können, uns eine anschauliche Vorstellung von dem ersten Menschen in seinem notwendigen Unterschiede von uns zu bilden, so giebt es doch zwei Stücke, worin er uns gleich gewesen und woran wir auch bei ihm die Entstehung der Sünde knüpfen können. Denn wenngleich nicht die Einseitigkeiten der persönlichen Konstitution, so sind doch die Einseitigkeiten des Geschlechts auch in ihnen gewesen; und wenngleich wir uns bei ihnen nicht auf dieselbe Weise ein Zurückbleiben des Willens hinter dem Verstand denken können, so sind sie doch — wäre es auch bei einem einfachen Leben nur in geringerem Grade — dem Wechsel der Stimmungen unterworfen gewesen, in welchem sich vorübergehend wenigstens eine solche Ungleichheit der Willenskraft nach verschiedenen Seiten hin offenbart, woraus sich das Entstehen der Sünde und das Bewußtsein derselben vollkommen begreift. — War nun das durch diese ursprüngliche Sündhaftigkeit bedingte erste Erscheinen der Sünde in den ersten Menschen sowohl an und für sich ein einzelnes und geringes, als auch besonders ohne einen umändernden Einfluß auf die menschliche Natur, so war doch das Wachsen der Sünde vermittelst der unter die Form der Erzeugung gestellten Vermehrung des menschlichen Geschlechtes schon in dem ersten Hervorbrechen der Sünde, mithin in der ursprünglichen Sündhaftigkeit selbst begründet. Und dies ist inbezug auf die Erlösung so zu fassen, daß ohne das Eintreten eines von jener Sündhaftigkeit freien Elementes in die Gesamtheit nichts anderes wäre zu erwarten gewesen, als daß die der menschlichen Natur einwohnende Richtung auf das Gottes-

bewußtsein in ihrer Wirksamkeit immer wieder wäre verunreinigt', und alles sich geistig Entwickelnde immer wieder in die Botmäßigkeit des Fleisches wäre herabgezogen worden. Was endlich die mosaische Erzählung betrifft, so kann es zufolge der Grenzen, welche wir der Glaubenslehre gesteckt haben, gar kein Gegenstand für dieselbe sein, festzusetzen, wie jene Urkunde auszulegen sei, und ob sie sich als Geschichte ergebe oder als Lehrsage. Ohne aber in dieses Geschäft der Auslegungskunst und der Kritik einzugreifen, können wir, wie auch schon alte Kirchenlehrer gethan *), den Gebrauch davon machen, daß wir die allgemeine Geschichte von der Entstehung der Sünde, wie sie immer und überall dieselbe ist, daran zur Anschauung bringen; und an dieser sinnbildlichen Eigenschaft haftet für uns die Allgemeingültigkeit dieser Urkunde. Denn wir finden darin auf der einen Seite an der Eva die durch jede äußere Anregung leicht zu entwickelnde Für-sich-Thätigkeit und somit Empörung des sinnlichen Teils durch den Gegensatz gegen ein göttliches Gebot in volles Licht gestellt, dabei aber bemerklich gemacht, wie damit zugleich eine nur zu leicht zu bewirkende Verunreinigung des schon entwickelten Gottesbewußtseins verbunden war. Auf der andern Seite zeigt sich an Adam, wie leicht die Sünde auch ohne besondere Überwältigung der Sinne nachahmend aufgenommen wird, wie aber dieses eine Gottvergessenheit, sei es auch aus bloßer Zerstreuung, voraussetzt. Bringen wir ferner die Geschichte mit den hier aufgestellten Begriffen von ursprünglicher Vollkommenheit und ursprünglicher Sündhaftigkeit in Verbindung, so stellt sie

*) Augustin., de Gen. c. Man. II, 21. Etiam nunc in unoquoque nostrum nil aliud agitur, cum ad peccatum delabitur, quam tunc actum est in illis tribus, serpente muliere et viro.

durch den Zusammenhang mit dem Früheren und Späteren zugleich im allgemeinen dar, wie sich außerhalb des Gebietes der Erlösung das Gute nur mit dem Bösen entwickelt, und wie unter dieses Gute eben auch die für die Entwickelung des Menschen unentbehrliche Erkenntnis des Gegensatzes zwischen gut und böse gehört. Denn es ist hinreichend angedeutet, daß vor der Sünde diese Erkenntnis nicht gegeben war; und leicht läßt sich dies dahin ergänzen, daß der Mensch auch nur, sofern dieser Mangel fortdauerte, ohne Sünde bleiben konnte.

6. Setzen wir nun an die Stelle des Gegensatzes zwischen einer ursprünglichen Natur und einer veränderten Natur die Vorstellung einer, abgesehen von der Erlösung, überall ohne Ausnahme sich selbst gleichen menschlichen Natur; und an die Stelle des Gegensatzes zwischen einer eine Periode des ersten menschlichen Daseins ausfüllenden ursprünglichen Gerechtigkeit und einer in der Zeit entstandenen Sündlichkeit, mit welcher und durch welche jene Gerechtigkeit verschwunden wäre, eine unzeitliche überall, und immer der menschlichen Natur anhaftende Ursündlichkeit, welche mit der ihr mitgegebenen ursprünglichen Vollkommenheit zugleich besteht, jedoch so, daß aus dem Zusammensein und Sich-entwickeln beider an und für sich keine Thatgerechtigkeit entstehen kann, sondern nur ein Schwanken zwischen verunreinigten geistigen Bestrebungen und wachsender ausgebildeter Sünde; setzen wir endlich an die Stelle des Gegensatzes zwischen einer ursprünglichen Schuld und einer mitgeteilten die einfache Vorstellung einer für alle gleichen, schlechthin gemeinsamen Schuld, so können wir die kirchlichen Ausdrücke, in denen am kürzesten dieses Lehrstück in seiner Beziehung auf das Folgende zusammengefaßt wird, folgendermaßen bestimmen und ergänzen. Zuvörderst nämlich geben wir aller-

dings zu eine allgemeine Zurechnung der ersten Sünde, welche nämlich auf dem Bewußtsein beruht, daß, welches menschliche Individuum auch das Los getroffen hätte, das erste zu sein, es ebenfalls die Sünde würde begangen haben. Wie denn auch der erste Mensch, wäre er ein Nachgeborner gewesen, zu der eben beschriebenen Verschlimmerung würde beigetragen haben, und also ebenso gut als jeder andere die Schuld davon trägt. Ferner, wenn die kirchliche Lehre die erste Sünde des ersten Menschen ausschließlich die verursachende Ursünde nennt, die sündliche Beschaffenheit aller übrigen Menschen aber die verursachte, indem nämlich die Anlage und innere Richtung mit demselben Namen genannt wird wie die That selbst, so tragen wir dies über auf das allgemeine Verhältnis zwischen jedem früheren Geschlecht und seinem nächstfolgenden, und behaupten, daß immer und überall die wirkliche Sünde des früheren die hervorbringende Ursünde für das spätere ist; die Sündhaftigkeit des spätern ist aber, weil es dessen wirkliche Sünden erzeugt, auch Ursünde, wegen ihrer Abhängigkeit aber von der Sünde des früheren ist sie hervorgebracht, mithin zusammen hervorgebrachte Ursünde. Endlich ergänzen wir auch noch einen Mangel, indem wir die wirkliche Sünde in ihrem Verhältnis zur Ursünde ebenfalls teilen in verursachende und verursachte. Denn auf der einen Seite stellt dies das Verhältnis der zugleich Lebenden dar, indem die wirkliche Sünde derer, welche selbstthätiger und erregender in der Gemeinschaft auftreten, die verursachende ist, die der leidentlicheren aber die verursachte. Auf der andern Seite aber ist die Gesamtsünde jedes Geschlechts auch wieder verursachend für die Sündhaftigkeit des künftigen, so wie sie selbst auf der von dem früheren Geschlecht verursachten Ursünde beruht. Und in diesem geschlossenen Kreise von Begriffen zeigt sich

die Sünde überhaupt, aber besonders auch die Ursünde, als die Gesamtthat und Gesamtschuld des ganzen Geschlechts.

Zweites Lehrstück.

Von der wirklichen Sünde.

§ 73. Aus der Erbsünde geht in allen Menschen immer die wirkliche Sünde hervor.

Melancht., loc. th., p. 123. Semper cum peccato originali sunt peccata actualia. — Augustin. c. Julian. Lex ista quae est in membris . . . manet in carne mortali . . . quia operatur desideria contra quae dimicant fideles. — Conf. Gall. XI. Dicimus praeterea hanc perversitatem semper edere fructus aliquos malitiae et rebellionis, adeo ut etiam qui sanctitate excellunt quamvis ei resistant, multis tamen infirmitatibus et delictis sunt contaminati quamdiu in hoc mundo versantur.

1. Dieser Satz ist in der größten Allgemeinheit zu verstehen, indem wir auch Christum auf keine andere Weise von der wirklichen Sünde freisprechen, als insofern wir ihn zugleich aus dem Zusammenhang der allgemeinen Sündhaftigkeit herausnehmen. In dieser Allgemeinheit ist er aber ein Ausdruck unseres christlichen Selbstbewußtseins. Denn jeder weiß es von sich, um so gewisser, je lebendiger er sich den Erlöser vergegenwärtigt, daß er selbst in keinem Augenblick frei ist von Sünde. Aber jeder weiß es nicht aus seiner persönlichen Eigentümlichkeit her, sondern auf allgemeine Weise, sofern er ein Bestandteil der Gesamtheit ist, d. h. mit seinem zum Gattungsbewußtsein erweiterten Selbstbewußt-

sein, mithin von jedem andern ebenso gut als von sich selbst. Und dies Bewußtsein geht auf das der allgemeinen Sündhaftigkeit zurück, ja es ist dieses selbst, nur von einer andern Seite aus gesehn. Denn die Richtung auf die Sünde, die wir in dem einen innerlich und zeitlos auffassen, wäre doch nichts Wirkliches, wenn sie nicht zugleich auch immer erschiene, und wiederum wäre das Erscheinende nur etwas uns von außen Anklebendes, also keine Sünde, wenn es nicht ein Teil des Erscheinens und Zeitlichwerdens der Ursünde wäre. Und so wie alles, was in dieser angelegt ist, irgendwo erscheinen muß, nach Maßgabe, wie sie selbst verschieden unter die Menschen verteilt ist, ebenso muß sie auch an jeder Bewegung jedes Menschen, in welchem sie ist, einen Anteil haben und etwas darin zur erscheinenden Sünde machen. So daß es in dem ganzen Gebiet der sündigen Menschheit keine einzige ganz vollkommen gute, d. h. rein die Kraft des Gottesbewußtseins darstellende Handlung, und keinen ganz reinen Moment giebt, in welchem nicht doch noch irgendetwas in einem geheimen Widerspruch mit dem Gottesbewußtsein stände.

2. Diesem allgemeinen Bewußtsein aber würde es gar nicht entsprechen, wenn man die wirkliche Sünde auf die Fälle beschränken wollte, wo die Sündhaftigkeit bis nach außen hin auf eine auch andern wahrnehmbare Weise in aus dem Menschen herausgehenden Thaten hervorbricht. Denn dieses hängt immer von äußeren Bedingungen ab, noch unterschieden von denen, welche einen bestimmten sündlichen Zustand veranlaßt haben. So wie nun diese letzteren, die äußeren Versuchungen, auch nur innere Bewegungen hervorrufen können, welche schon in der Persönlichkeit des einzelnen vorbereitet sind: so kann die Sündlichkeit des Zustandes keineswegs mehr davon abhängen, ob solche Um-

stände hinzutreten, welche das äußere Hervortreten begünstigen oder nicht. Ja an für sich wird nicht einmal die Sündlichkeit des Zustandes durch das Äußerlich-werden desselben vermehrt; sondern die wirkliche Sünde ist ganz als dasselbige auch da, wo nur innerlich Sündhaftes erscheint und an einem Moment des Bewußtseins als Gedanke oder als Begierde teil hat*). Denn so wie die Liebe auch schon als innere Bewegung die Erfüllung des Gesetzes ist, weil sie ohnfehlbar bei jeder gegebenen Veranlassung hervorbricht in die äußere That, so ist auch die Begierde, wenngleich nur innerlich sich regend, schon die wirkliche Sünde aus demselben Grunde. Und dies ist eine Formel, die, wenn man nur das Wort Begierde im weitesten Umfange nimmt, sich für alle wirkliche Sünde eignet, mit Ausnahme vielleicht derjenigen Fälle, wo uns die Wirksamkeit des Gottesbewußtseins nur scheint durch Trägheit gehemmt zu werden, wiewohl sich auch diese wohl lassen auf die Begierde zurückführen, welche nur irgendeine Gelegenheit sich nicht verschlagen will. Jede Erklärung aber der wirklichen Sünde, sei sie nun mehr oder minder allgemein, ist nur insofern richtig als sie auf die zum Grunde liegende Sündhaftigkeit zurückgeht, und als sich das Bewußtsein der Erlösungsbedürftigkeit leicht damit verbindet**). — Wenn wir uns nun gleich die ursprüngliche Sündhaftigkeit, aus welcher alle wirkliche Sünde hervorgeht, als Gesamtthat und Gesamtschuld des menschlichen Geschlechts unter die einzelnen nach

---

*) Actio pugnans cum lege Dei (Melancht. l. c.) kann auch eine solche noch ganz innerliche Bewegung schon genannt werden.

**) Am wenigsten findet sich daher das christliche Selbstbewußtsein zufriedengestellt bei solchen Erklärungen, wie die von Reinhard, peccatum est quaevis aberratio a modo tenendae verae felicitatis Dogm. § 75.

Zeit und Raum nicht gleich und gleichmäßig, sondern ungleich verteilt denken: so heißt dies nur soviel, daß in dem einen die eine Sünde leicht hervortritt, die andere seltener, in dem andern umgekehrt, je nachdem es für jeden zu der einen nur eines geringeren Reizes bedarf als zu der andern, nach Maßgabe der persönlichen Naturanlagen. Keineswegs aber ist es so zu verstehen, als ob abgesehen von der Erlösung irgendein einzelner Mensch gegen irgendeine von den verschiedenen Formen der Sünde durch seine Persönlichkeit so sicher gestellt wäre, daß er unmöglich in dieselbe verfallen könnte. Vielmehr wird einem jeden sein Bewußtsein sagen, daß, auf sich selbst zurückgewiesen, weder er selbst noch irgendein anderer die völlige Sicherheit gegen irgendeine Art des Bösen in sich trage, indem jeder Aufmerksame soviel Ahnungen und gleichsam Keime von allem Bösen in sich entdeckt, daß, wenn nur die Reizung, die überall zur ursprünglichen Sündhaftigkeit hinzukommen muß, um die wirkliche Sünde hervorzubringen, groß genug gesetzt werden könnte, alsdann auch jedes Böse in jedem als wirkliche Sünde, wenngleich nicht jedes habituell, sondern nur in einzelnen Fällen, hervortreten würde*).

§. 74. Es besteht inbezug auf die Sünde kein Wertunterschied unter den Menschen, abgesehen davon, daß sie nicht in allen in demselben Verhältnis zur Erlösung steht.

1. Alle wirklichen Sünden müssen dem bisherigen zufolge für gleich angesehen werden, sowohl ihrem Wesen und Charakter nach als ihrer Entstehung nach; denn jede ist eine

*) Calvin., Institt. II, 3, 3. Omnibus ejusmodi portentis obnoxia est unaquaeque anima.

Erscheinung der allgemeinen Sündhaftigkeit, und jede ist ein wenngleich nur momentaner oder partieller Sieg des Fleisches über den Geist. Die bestimmende Kraft des Gottesbewußtseins, welche in der Sünde gehemmt wird, kann freilich eine größere oder geringere sein. Ist sie nun größer, so ist auf der einen Seite auch das geistige Leben, in welchem ein solches vorkommt, kräftiger, und vermöge dieser Kraft ist in einem solchen Leben die Sünde mehr im Verschwinden, mithin kleiner. Wogegen man auf der andern Seite sagen kann, daß, wenn die geistige Kraft größer ist, auch der Widerstand des Fleisches, durch welchen jene überwunden wird, kräftiger sein muß, mithin die Sünde größer. Bekommen wir also für denselben Fall aus verschiedenen Gesichtspunkten entgegengesetzte Resultate: so folgt, daß wir entweder alle für gleich erklären müssen, weil jede aus dem einen Gesichtspunkt die größere, aus dem entgegengesetzten die kleinere ist; oder wir müssen erst beide auf einander zurückführen, und dann ergiebt sich, daß von einer Bestimmung des sündlichen Wertes einzelner Momente nur die Rede sein kann inbezug auf des Handelnden Gesamtzustand, sei es nun des Wachstums oder Verschwindens der Sündlichkeit, das heißt auf dem Gebiet des christlichen Bewußtseins mit Bezug auf den Gnadenstand des einzelnen, wie unser Satz es ausspricht. Abgesehen hiervon und jeden Moment für sich betrachtet bleibt es richtig, daß die Für-sich-Thätigkeit des Fleisches ihn zur Sünde macht, ohne daß der Inhalt einen Unterschied begründete; denn alle Thätigkeiten des Fleisches sind gut, wenn dem Geiste gehorsam, und alle böse, wenn losgerissen von ihm. Dasselbige ergiebt sich auch, wenn wir darauf sehen, daß der sündliche Gehalt um desto größer ist, je geringfügiger die äußeren Aufforderungen waren, welche nur überwunden zu werden brauchten. Denn

auch diese sind nicht für jeden dasselbe; sondern für den Geübteren ist die nur noch eine geringe, welche für andere groß ist und schwierig. Sonach giebt es allerdings größere und kleinere Sünden, aber für uns nur mit Bezug auf die Wirksamkeit der Erlösung; und aus diesem Gebiet verbannt also die kirchliche Lehre*) mit Recht den Satz von Gleichheit aller Sünden. An und für sich aber dürfte er sich wohl verteidigen lassen. Wie denn auch die meisten gewöhnlichen Einteilungen der Sünde, welche auf jenes Verhältnis keine Beziehung nehmen, zwar eine Verschiedenheit derselben ihrer Gestalt und Erscheinung nach ausdrücken, aber nicht eine Ungleichheit in ihrem eigentlichen Sündenwert feststellen.

2. Sehen wir nun auf die Verschiedenheiten der wirklichen Sünde, um sie in bestimmte Gruppen zu sondern, so treten uns zuerst die beiden Hauptgestalten entgegen, welche sich auf die beiden Hauptelemente der ursprünglichen Sündhaftigkeit beziehen**), indem nämlich die wirkliche Sünde demzufolge bald mehr Äußerung der Begierde wird, bald mehr positive Verdunkelung, d. h. Verunreinigung des Gottesbewußtseins. Gänzlich können wir beide nicht scheiden, weil immer eine die andere hervorruft; denn wo in einer Gesamtheit eine bestimmte Gestalt der Begierde herrschend hervortritt, da entsteht auch bald eine Umgestaltung des Gottesbewußtseins, um innerlich den Wider-

*) Conf. et expos. simpl. VIII. Fatemur etiam peccata non esse aequalia, licet ex eodem corruptionis et incredulitatis fonte exoriantur. — Melancht., loc. th., p. 126. Ac stoicae illae disputationes execrandae sunt, quas servant aliqui disputantes omnia peccata aequalia esse.

**) Apol. Conf. I. aus Hugo de St. V. Originale peccatum est ignorantia in mente et concupiscentia in carne.

spruch zu verstecken. So setzt auch Paulus*) auseinander, wie beide sich gegenseitig erhöhen; und denkt man sich beide auf dem höchsten Gipfel, die superstitiöse Wut, welche alle Produktionen des götzendienerischen Wahns zusammenhäuft, und die leidenschaftliche Wut aller losgelassenen Begierden, und erscheint dann gewiß jedem in beiden ein gleiches Maß der Verdammlichkeit: so müssen auch schon in ihrer ursprünglichen Wechselwirkung auf einander beide gleich sein. — Was ferner die Einteilung in äußere und innere Sünden betrifft, so ließe sich gegen das, was schon oben**) gesagt worden ist, um diese Differenz abzuweisen, nur höchstens noch folgendes einwenden. Die äußere Vollbringung einer sündlichen That nimmt eine teilbare Zeit ein, und zerfällt größtenteils in eine Reihe von Momenten. Wie nun offenbar ein anderer Wert eintritt, wenn noch innerhalb dieser Zeit eine Gegenwirkung des Gottesbewußtseins erfolgt: so ist auch — alles übrige gleichgesetzt — der sündliche Wert einer Handlung desto größer, je größer die Zwischenzeit ist, in welcher dennoch keine solche Gegenwirkung eintrat. Daraus folgt aber nur, daß es sündliche Handlungen giebt, welche auf eine größere Gewalt der Sünde schließen lassen als andere; aber es folgt keineswegs, daß nicht jeder sollte fähig sein, Handlungen von demselben Sündenwert, wenn auch nicht von derselben Art, zu begehen. Wogegen auch wieder gewiß bleibt, daß es für jeden gewisse sündliche oder der Sünde verwandte innere Bewegungen giebt, welche sich in ihm nie zu äußeren Sünden gestalten, weil sie auch innerlich mehr ein Spiel fremder als eigener Gedanken und Erregungen sind, und daher auch mehr dem

---

*) Röm. 1, 21—26.

**) Unter 1. dieses Paragraphen.

Gesamtleben als dem einzelnen angehören. Aber es wird keinen geben, der etwa nur solche aufzuweisen hätte; und mit Abrechnung dieser bleibt doch der Unterschied zwischen innerlichen und äußerlichen Sünden mehr ein zufälliger als ein wesentlicher. — Auch wenn man zwischen vorsätzlichen und unvorsätzlichen Sünden unterscheidet, hält man gewöhnlich die ersten im allgemeinen für größer; aber mit Unrecht. Denn unvorsätzliche Sünden, sofern sie wirklich noch Handlungen sind und nicht bloß Erfolge*), sind entweder Sünden der Unwissenheit oder der Übereilung. Ist nun die Unwissenheit gegründet im Mangel an Wertschätzung der sittlichen Bedeutung unserer Handlungen überhaupt, oder die Übereilung in einer leidenschaftlichen Richtung, welcher Art es auch sei; und läßt sich auf der andern Seite ein vorübergehendes Unvermögen in einem, um einem sinnlichen Antriebe zu widerstehen, besonders ungünstig bedingten Augenblick als ein völlig isolierter Moment denken, der keinen weiteren Einfluß ausübt: so werden vorsätzliche Sünden von dieser Art geringer sein als unvorsätzliche von jener. Können nun bald die einen größer sein, bald die andern: so sind an und für sich betrachtet beide gleich. — Am bedeutendsten ist unstreitig in dieser Beziehung die Einteilung der Sünden in Todsünden und läßliche Sünden; nur ist es sehr schwierig, die Bedeutung dieser Unterscheidung zu bestimmen, da die Ausdrücke selbst keinen strengen Gegensatz enthalten. Einige**) geben ihnen ganz

---

*) In letzterem Falle wären sie in der That gar keine Sünden, und dahin ist der Kanon zu beschränken bei Melancht., loc. th., p. 117. Nihil est peccatum nisi sit voluntarium. Haec sententia de civilibus delictis tradita est . . . sed non transferendum est hoc dictum ad doctrinam Evangelii de peccato.

**) Ibid., p. 332. Haec mala in renatis sunt . . . sed quia

den Sinn, der in unserm Satz als der einzige haltbare Unterschied aufgestellt wird, und es bliebe dann nur noch zu erörtern, inwiefern der Begriff der Strafe hiebei mitbestimmend sein muß oder nicht. Sonst steht allerdings durch jene Erklärungen fest, daß der Unterschied nur auf dem Verhältnis des Handelnden zur Erlösung beruhe. Allein diese Übereinstimmung scheint wieder zu verschwinden, wenn zugleich behauptet wird, auch die in den Zusammenhang der Erlösung Aufgenommenen könnten Todsünden begehen, nur daß dann dieser Zusammenhang aufhöre *), wovon, ob es als möglich anzunehmen sei oder nicht, hier noch nicht kann gehandelt werden. Da nun aber die Möglichkeit, den Zusammenhang wieder anzuknüpfen, doch nicht abgeschnitten werden soll, so führt dies einerseits auf die ältere Bestimmung **) zurück, nach welcher nur diejenigen nicht läßlichen Sünden vollkommene Todsünden sind, zwischen welchen und dem Tode keine Wiederanknüpfung des Zusammenhangs mit der Erlösung erfolgt, anderseits macht es noch eine Unterscheidung zwischen den läßlichen Sünden notwendig,

---

persona accepta est . . . fiunt huic personae haec mala venialia peccata, und p. 123 . . . actualia peccata quae in non renatis omnia sunt mortalia. — Am allerbestimmtesten spricht dies aus Baumgarten, Theol. Str. II, 123. Da wir aber solches nicht einräumen — nämlich daß mortalia und venialia durch ein discrimen objectivum verschieden sein müßten —, vielmehr das Verhältnis der verrichtenden Person gegen die Versöhnung Christi als den Unterscheidungsgrund annehmen 2c.

*) Melancht., ibid., p. 124. Necesse est autem discernere pecsata quae in renatis in hac vita manent ab illis peccatis, propter quae amittuntur gratia et fides.

**) Augustin., de corr. et grat. 35. Ego autem id esse dico peccatum ad mortem, fidem quae per dilectionem operatur deserere usque ad mortem.

indem auch die Todsünden unter gewissen Bedingungen läßliche werden, wodurch denn der innere Unterschied ganz aufhört. Nehmen wir nun noch dazu, daß von vielen die Sünde wider den heiligen Geist als eine solche vorgestellt wird, welche jedes Wiederanknüpfen an die Erlösung unmöglich macht: so erhalten wir anstatt des einfachen Gegensatzes folgende Abstufung. Läßliche Sünden an und für sich sind diejenigen Sünden der Begnadigten, welche in diesem Leben schwerlich vermieden werden*), und welche die Erlassung allezeit mit sich führen**); läßlich werden aber auch alle Sünden der Unbegnadigten, falls sie sich bekehren, sowie auch alle vorsätzlichen Sünden der Begnadigten, falls sie sich wieder bekehren. Todsünden sind an und für sich die beiden letztgenannten***), falls der Zusammenhang mit der Erlösung nicht eintritt oder wiederhergestellt wird; absolute Todsünde ist nur, die Richtigkeit der Erklärung vorausgesetzt, die Sünde wider den heiligen Geist. Offenbar aber ist der Unterschied zwischen den an sich läßlichen Sünden, wenn sie doch der Reue und Abbitte bedürfen, und den Todsünden der Begnadigten, welche läßlich werden, indem sie den verloren gegangenen Gegenstand vermittelst der Reue wieder erlangen, auch je geringer die Zwischenzeit ist, um so weniger merklich. Es würde sich auch vermöge

*) Augustin., de spir. et litt. 48. . . . non impediunt a vita acterna iustum quaedam peccata venialia, sine quibus haec vita non ducitur.

**) Baumgarten a. a. O. Denn wiewohl wir sagen, sie heißen deswegen venialia, weil sie die Erlassung allezeit mit sich führen.

***) Melancht. l. c. Est igitur actuale mortale in labente post reconciliationem actio interior vel exterior pugnans cum lege Dei facta contra conscientiam. Ibid., p. 276. Nec potest stare cum malo proposito contra conscientiam fides.

des Merkmals wider das Gewissen auf den zwischen vorsätzlichen und unvorsätzlichen Sünden zurückführen lassen. Allein da auch im Gnadenstande, wenn die Erkenntnis der Sündlichkeit gewohnter Zustände sich vervollkommnet, noch immer ein Zurückbleiben der Willenskraft gegen die Einsicht entsteht; so werden auch vorsätzliche Sünden vorkommen, welche, weil sie mit einem Fortschritt verbunden sind, doch nicht einen gänzlichen Ausfall aus der Gnade bewirken können. Diese Entwickelungsweise nicht berücksichtigend, behauptet man zu früh, daß der Wiedergeborene nicht mehr wissentlich — denn darin liegt schon wenigstens der geringste Grad des Vorsätzlichen —, sündigen könne, wogegen man eigentlich nur nach der Analogie mit dem, was wir von dem Verhältnis des einzelnen Menschen zur Natur gesagt haben, behaupten sollte, er könne sich nicht durch eine einzelne Handlung, auf welche doch die göttliche Gnade auch einen Einfluß hat, seines ganzen Gnadenstandes berauben. Sonach bleibt kein wesentlicher Unterschied übrig, als der in den Verhältnissen des Handelnden zur Erlösung seinen Grund hat. Was aber die Sünde wider den heiligen Geist anbetrifft, so würde diese freilich eine Art für sich ausmachen, aber so lange die Auslegung der Schriftstellen streitig ist, auf denen der ganze Begriff beruht*), muß die Glaubenslehre die Ausmittelung der Sache der Auslegungskunst, so wie die Behandlung der Fälle, wo jemand glaubt, diese Sünde begangen zu haben, der besonderen Seelsorge überlassen, und kann sich nicht anmaßen zu richten, was sie sei und in welchen sie sei. Allgemein aber muß sie den Satz, als ob irgendeine Sünde, wenn sie mit Bezug auf die Er-

---

*) Matth. 12, 31. Luk. 12, 10.

lösung bereut wird, nicht vergeben werden könne, als die Allgemeinheit der Erlösung beschränkend, verwerfen.

3. Auf dasselbe führen auch genau betrachtet die verschiedenen Abstufungen der menschlichen Zustände inbezug auf die Sünde, welche teils unmittelbar aus Stellen der Schrift, teils vermittelt durch die volksmäßige Darstellung in die Glaubenslehre übergegangen sind. Der Zustand der Freiheit*) nämlich versteht sich im Gegensatz gegen den der Knechtschaft von selbst als derjenige, in welchem, wenn man ihn in seiner Vollkommenheit denkt, nur noch die an und für sich läßliche Sünde vorkommt, vermöge eines so stetigen und lebendigen Zusammenhanges mit der Erlösung, daß die unvorsätzlichen Sünden immer kleiner sind als jede vorsätzliche. Die Bezeichnung der Knechtschaft für den Zustand der Herrschaft der Sünde setzt aber voraus, daß vermöge der inneren Anerkennung des Gottesbewußtseins der Mensch die Forderungen des Fleisches nicht mit voller Zustimmung vollzieht. Bedenkt man aber, daß die Freiheit als Folge des Zusammenhanges mit der Erlösung nur aus der Knechtschaft entstehen kann, so begreift sich auch, daß die Freiheit in der Ausübung nur allmählich wachsend auch noch mit Spuren der Knechtschaft vermischt sein wird. Nun aber unterscheidet man noch von dem Zustand der Knechtschaft als schlimmere die Zustände der Sicherheit, der Heuchelei und der Verstockung. Soll aber ein schlimmerer Zustand auch als die vollkommene Knechtschaft eintreten, so müßte jene innere Anerkennung gänzlich zum Schweigen gebracht sein. Allein da sie momentan selbst in dem Zustand der Freiheit schweigt bei den Sünden der Übereilung, so könnte durch dies Schweigen ein ganz eigentümlicher Zustand

*) Röm. 6, 18—22. Ebd. 8, 2.

nur begründet werden, wenn man es als stetig und die innere Stimme als auf unerweckliche Weise erstorben ansehen könnte; und dies ist wohl auch der Sinn des Ausdrucks Verstockung*), welcher Zustand sich am bestimmtesten darstellt in einem bewußten und festen Willen, das Gottesbewußtsein nicht zu vollziehen. Allein zu diesem Zustande können, da die Richtung auf das Gottesbewußtsein einen integrierenden Bestandteil der menschlichen Natur bildet**), indem selbst bei einer solchen Verunreinigung dieses Bewußtseins, daß den Göttern menschliche Verkehrtheiten beigelegt werden, die Seele nicht ganz ohne Ahnung davon ist, daß es etwas giebt, was mit dem Gottesbewußtsein unverträglich ist. Sollte es aber als unerwecklich erstorben***) angesehen, mithin der Verstockte als völlig unzugänglich für die Gnade betrachtet werden, so wäre dies eine partikularistische Beschränkung des Gebietes der Erlösung. Das Bewußtsein dieses Gesetzes kann also nur gänzlich fehlen, so lange das Gottesbewußtsein nicht entwickelt ist, also vor dem Zustande der Knechtschaft. Dieses kann in der einzelnen Seele ein Zustand der Roheit sein, wenn die Gewalt des sinnlichen Teils die Entwickelung hindert; aber auch dies gehört dem Zustand der Knechtschaft an; denn das Zurückhaltende ist nur dasselbige, wodurch

---

*) Reinhards Erklärung, Dog. § 88. Conditio hominis qui diutius peccando tandem desiit propositis ad virtutem incitamentis moveri bedarf erst mehr auf den Standpunkt der Frömmigkeit zurückgeführt zu werden, würde aber dann dasselbe ergeben.

**) Augustin., de spir. et litt. 48. Nam remanserat utique id, quod anima hominis nisi rationalis esse non potest; ita ibi etiam lex Dei non ex omni parte deleta per iniusticiam.

***) Dies liegt auch weder in Hebr. 3, 8. 13, bezogen auf 2 Mos. 17, 7, noch in 2 Kor. 3, 14.

auch das schon entwickelte in seiner Wirksamkeit gehemmt wird. Die zwischen diesen beiden Endpunkten liegenden Zustände der Sicherheit und der Heuchelei*) stehen aber weder in bestimmt verschiedenen Verhältnissen zu jenen beiden, noch schließen sie einander in irgendeinem Sinne bestimmt aus, sondern sie gehören dem Zustande der Knechtschaft an, und sind mit allen verschiedenen Graden desselben verträglich, nur nicht mit dem untergeordneten Vorkommen der Knechtschaft in dem Zustande der Freiheit. Sonach bleibt auch hier nur der Gegensatz zwischen Freiheit und Knechtschaft übrig, welcher eben das verschiedene Verhalten zur Erlösung ausdrückt.

4. Der in unserm Satz als einzig wesentlich aufgestellte Unterschied wird, wenn wir zugleich das Verhältnis der wirklichen Sünde zu der ursprünglichen Sündhaftigkeit berücksichtigen, sich am bestimmtesten so fassen lassen, daß die wirkliche Sünde derjenigen, welche in einen stetigen Zusammenhang mit der Kraft der Erlösung gestellt sind, nicht mehr verursachend ist, weder in ihnen, noch auch durch ihre Schuld außer ihnen. Denn sie ist durch die ihnen persönlich und selbstthätig eingepflanzte Kraft des Gottesbewußtseins gebrochen, so daß sie auch, wo sie ans Licht tritt, nur als im Verschwinden erscheint, und keine ansteckende Kraft mehr ausübt. Alle Sünden der Wiedergeborenen sind daher solche, welche das geistige Leben nicht hindern, weder in ihnen selbst noch in der Gesamtheit. Wogegen die Sünden der Nichtwiedergeborenen immer verursachend sind, in ihnen selbst sowohl, weil nämlich jede etwas hinzufügt zur Macht der Gewohnheit und ebenso zur Verunreinigung des Gottesbewußtseins, als auch außer ihnen, weil Gleiches immer

*) Vgl. u. a. Reinhard a. a. O.

wieder das Gleiche aufregt, und auch das verunreinigte Gottesbewußtsein sich durch Mitteilung verbreitet und befestigt. Daher was in einer von dem Gebiete der Erlösung noch getrennten Gesamtheit etwa an geistigem Leben besteht, und von untergeordneten Entwickelungspunkten aus — sei es nun das Leben im Staat oder sei es Wissenschaft und Kunst — vermehrt und erhöht werden will, immer wieder durch diese Sünde in seinem Fortschreiten gehemmt und in jenen Strudel hinabgezogen wird, so daß von ihr mit Recht gesagt werden kann, daß sie das geistige Leben in der Gesamtheit verringert, d. h. sie dessen beraubt. Will man diesen Gegensatz aufheben, und nur einen Unterschied zwischen größerer Freiheit einiger und geringerer Freiheit anderer annehmen ohne Beziehung auf einen bestimmten Wendepunkt, von wo ab die nur noch mit einer Ahnung von Freiheit versetzte Knechtschaft in die nur noch Spuren der Knechtschaft tragende Freiheit übergeht, das heißt das Gebiet wenigstens des strengeren Christentums verlassen, und endet damit, durch die pelagianische Ansicht desselben sich in den Naturalismus hinüberzuspielen, indem dieser Gegensatz aufgehoben, keine spezifische innere Wirkung der Erlösung weiter übrig bleibt; und eine solche giebt sich doch als das ursprüngliche Bewußtsein in der heiligen Schrift allgemein zu erkennen, daß nicht erst nötig sein kann, auf einzelne Ausdrücke und Formeln, wie das Begrabenwerden in den Tod Christi und die neue Kreatur oder der Gegensatz zwischen dem fleischlichen und geistigen Menschen zurückzugehen — meint man aber eben diesen Gegensatz auch so ausdrücken zu können, daß in dem einen Zustande zwar auch noch Sünde sei, in dem andern aber sei alles Sünde: so ist dies teils schief, weil keine genaue Entgegensetzung stattfindet, teils hart, wenn alles Edle und Schöne, das sich im

Heidentum entwickelt hat, als Sünde soll bezeichnet werden. Hier können wir indes nur darauf Bedacht nehmen, das Mangelhafte in der Entgegensetzung zu ergänzen. Nämlich nach dem obigen bleibt einesteils in allen guten Werken des Wiedergeborenen die läßliche Sünde in irgendeiner Gestalt übrig; sie ist aber nur gleichsam der Schatten der Sünde, nämlich die, wenn man auf den gesamten inneren Zustand sieht, nicht gewollte sondern zurückgewiesene Nachwirkung der nur allmählich zu überwindenden Kraft der Gewohnheit. Ebenso aber ist auch in den nicht schon an und für sich vergebenen Sünden des natürlichen Menschen zugleich überall auch der bald stärkere bald schwächere Schatten des Guten, nämlich die anerkennende Ahnung eines Zustandes ohne inneren Widerspruch, Schatten freilich nur, weil diese Vorstellungen sich nie verkörpern oder zu einer stetigen Wirksamkeit gedeihen. Wie denn vorzüglich auch wegen des verunreinigten Gottesbewußtseins, womit es sich verbinden mußte, nichts Besseres im Heidentum ein gemeinsames Leben zu gestalten vermochte. Ebenso erscheint auch an dem Unerleuchteten, der in einem äußeren Zusammenhang mit dem Christentum steht, manches, was diesem angehört, ohne daß es doch eine lebendige Kraft in ihm wäre, sondern es ist nur der Wiederschein von dem, was in anderen gesetzt ist.

Zweiter Abschnitt.

Von der Beschaffenheit der Welt in Beziehung auf die Sünde.

§ 75. Ist die Sünde in dem Menschen gesetzt: so findet er auch in der Welt als seinem Ort beharrlich wirkende Ursachen von Lebenshemmungen, d. h. Übel; und dieser Abschnitt bildet daher das Lehrstück vom Übel.

1. Daß von der Welt in einer Glaubenslehre überhaupt nicht anders die Rede sein kann, als sofern sie sich auf den Menschen bezieht, versteht sich von selbst. Könnte sie also auch anderweitig durch die Sünde verändert werden, so daß neue Bestandteile entständen oder die alten ihre Natur veränderten: so wäre dieses etwas in die Glaubenslehre gar nicht Gehöriges. Daher kann auch nur beiläufig, und nur weil dieses häufig in die religiösen Mitteilungen gemischt worden ist, erwähnt werden, daß dies eine ganz haltungslose Vorstellung ist, aus einigen mosaischen Stellen*) ohne hinreichenden Grund zusammengefolgert. Aber auch inbezug auf den Menschen kann sie nur in der Weise, wie der Satz besagt, andere Beschaffenheiten annehmen, teils insofern sie ihm anders erscheint, teils insofern das, was von der Sünde ausgeht, die ursprüngliche Zusammenstimmung zwischen der Welt und dem Menschen aufhebt.

*) Gen. 3, 14. 16—18.

Nämlich in dem Begriff der ursprünglichen Vollkommenheit der Welt*), wenn wir ihn auf die ursprüngliche Vollkommenheit des Menschen beziehen, ist dies nicht mitenthalten, daß die Welt der Ort des Übels ist. Denn immer muß es freilich einen relativen, hier stärker, dort schwächer hervortretenden Gegensatz des uns gegebenen Seins zu dem leiblichen Sein der menschlichen Einzelwesen gegeben haben, weil diese sonst nicht hätten sterblich sein können**); allein so lange jeder Augenblick menschlicher Selbstthätigkeit nur ein Produkt in die ursprüngliche Vollkommenheit des Menschen gewesen wäre, mithin jeder durch das Gottesbewußtsein bestimmt und alles Sinnliche und Leibliche nur hierauf bezogen, so lange konnte jener Gegensatz nicht als Lebenshemmung in das Gesamtbewußtsein aufgenommen werden, weil durch denselben die Thätigkeit des Gottesbewußtseins auf keine Weise gehemmt, sondern nur die Resultate derselben anders gestaltet werden konnten. Dies gilt selbst von dem natürlichen Tode und den ihm als Krankheit und Schwäche vorangehenden leiblichen Lebenshemmungen, indem, was dem leitenden und bestimmenden höheren Bewußtsein nicht mehr dienen kann, auch nicht gewollt wird. Wie wir ja auch nach der Schrift***) nicht des Todes wegen Knechte sind, sondern aus Furcht des Todes. Herrscht hingegen statt des Gottesbewußtseins das Fleisch, so muß auch jede Einwirkung der Welt, welche eine Hemmung des leiblichen und zeitlichen Daseins in sich schließt, je mehr der Moment durch dieses allein ohne das höhere Selbstbewußtsein abgeschlossen wird, um destomehr als ein Übel gesetzt werden,

---

*) S. § 59.

**) Vgl. hierüber § 59.

***) Hebr. 2, 15.

weil das Prinzip zurückgedrängt ist, welches allein auch für diesen Fall die Übereinstimmung hätte herstellen können. Da nun der relative Gegensatz zwischen dem äußeren Sein und dem zeitlichen Dasein des Menschen mit Notwendigkeit und allgemein besteht, so ist auch mit der Sünde zugleich das Übel gesetzt in der ersten Form, daß nämlich die Welt dem Menschen anders erscheint als sie ihm ohne Sünde erschienen wäre. Was aber die andere betrifft, welche zunächst in menschlicher mit der Sünde verwandter Thätigkeit ihren Grund haben muß, so ist offenbar, daß eine solche, die nichts anderes wäre als reiner Ausdruck der ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen, niemals könnte in eine geistige Lebenshemmung ausschlagen. Denn wenn sie auch durch Irrtum gegen die Absicht ausschlüge, immer doch nur zu einer Hemmung des sinnlichen Lebens, so würde dieses wegen des notwendig damit verbundenen Reizes zur Berichtigung des Irrtums keineswegs als ein Übel angesehen werden. Und ebenso wenig könnte die Thätigkeit des einen einem andern zur Lebenshemmung gereichen, indem vermöge des in allen herrschenden Gottesbewußtseins jeder jede Thätigkeit des andern nur mitwollen könnte. Ist aber diese Herrschaft aufgehoben, so tritt auch ein Gegensatz zwischen den einzelnen Existenzen ein, und was den einen fördert, wird oft sogar schon dadurch dem andern zur Hemmung. So daß auch hier das Übel erst mit der Sünde, mit dieser aber auch unfehlbar eintritt.

2. Alles nun, woraus uns gehemmte Lebenszustände entstehen, nennen wir, sofern es von menschlicher Thätigkeit unabhängig ist, natürliches Übel; was aber aus menschlicher Thätigkeit hervorgegangen, uns Grund zu Lebenshemmungen wird, das nennen wir geselliges Übel. Der letztere Ausdruck ist dem „moralisches“ Übel vorzuziehen,

weil durch diesen auch das Böse als solches dem Begriff Übel subsumiert zu sein bezeichnet wird*). Nun setzen freilich die geselligen Übel ebenfalls die Sünde voraus, so daß, was in dem einen von der Sünde ausgeht, für den andern — oder auch wohl für jenen selbst — zum Übel wird; aber nur um desto notwendiger erscheint es, die wesentliche Verschiedenheit der Beziehung auch durch den Namen festzuhalten. Wenn nun auch diese Einteilung nicht vollkommen zu genügen scheint, sofern nämlich Krankheit z. B. in manchen Fällen ein natürliches Übel sein kann, in andern ein geselliges, denn diese Zweideutigkeit hängt nur an einem allgemeinen Namen; ja wenn auch im einzelnen wir oft als ein und dasselbige Übel ansehen müssen, was zum Teil auf den einen, zum Teil auf den anderen Ursprung zurückzuführen ist, und es also vielleicht richtiger wäre, zu sagen, alle Übel bestehen aus diesen beiden Elementen oder aus einem von beiden, so ändert doch das in der Sache, nämlich in der Differenz der Beziehung auf die Sünde, nichts. Beide sind aber, wenn wir auf den Begriff der ursprünglichen Vollkommenheit**) zurückgehen, nur dadurch Übel, daß sie entweder die Fülle der Reizmittel vermindern, durch welche die Entwickelung des Menschen gefördert wird, oder indem sie die Bildsamkeit der Welt durch den Menschen beschränken; jenes sind die Übel der Dürftigkeit und des Mangels, dieses sind die Übel des Drucks und des Widerstandes; und alles, was von unserm Gesichtspunkt aus als Übel angesehen werden kann, muß sich hierauf zurückführen lassen mit Einschluß aller von der Sünde ausgehenden Abstumpfung und Zerrüttung der geistigen Kräfte.

---

*) Vgl. § 48, 1.

**) Vgl. § 59.

3. Das bisherige zusammengefaßt, liegt also in unserm Satz, daß ohne die Sünde in dieser Welt nichts sein würde, was mit Recht für ein Übel gehalten werden könnte, sondern was unmittelbar mit der Vergänglichkeit des menschlichen Einzellebens zusammenhängt, würde höchstens als eine unvermeidliche Unvollkommenheit aufgefaßt werden; und die den menschlichen Bestrebungen entgegentretenden Äußerungen natürlicher Kräfte nur als Reizmittel, um diese in noch höherem Grade der Herrschaft des Menschen zu unterwerfen. Ferner, daß in demselben Maß als die Sünde gesetzt ist, auch das Übel gesetzt sei; so daß in dem gleichen Sinn wie das menschliche Geschlecht der Ort der Sünde ist und diese die Gesamtthat des Geschlechts, so auch die ganze auf den Menschen sich beziehende Welt der Ort des Übels, und dieses das Gesamtleiden des Geschlechts. Endlich, daß für das Verhältnis der Welt zum Menschen nichts anders als dieses aus der Sünde folgt, und unser frommes Selbstbewußtsein auch nicht die Forderung aufstellen kann, irgendeine irgendwie magische Wirkung nachzuweisen, welche die Sünde in ihrem ersten Anfang auf die ganze Welt müßte hervorgebracht haben.

§ 76. Alles Übel ist als Strafe der Sünde anzusehen, unmittelbar jedoch nur das gesellige, das natürliche hingegen nur mittelbar.

1. Ganz entgegengesetzt unserem Satz wäre es, wenn jemand zwar einen Zusammenhang annähme zwischen Übel und Sünde, so jedoch, daß das Übel das Ursprüngliche sei und die Sünde das Abgeleitete, daß nämlich die sinnlichen Lebenshemmungen erst in dem Menschen das Böse hervorlockten und das Gottesbewußtsein zurückdrängten. Im einzel-

nen wird dergleichen häufig genug behauptet, und das Böse aus natürlichen Unvollkommenheiten, seien es nun leibliche oder psychische, abgeleitet. Allein das christliche Selbstbewußtsein könnte hierbei nur im Widerspruch mit sich selbst sein, indem schon dieses, einen Moment als Lebenshemmung aufzufassen, in welchem doch nur das sinnliche Selbstbewußtsein getrübt ist, eine Ohnmacht des Gottesbewußtseins und also Sünde voraussetzt. Die Voraussetzung kann also immer nur eine Wahrheit haben an dem einzelnen als solchen, nämlich daß gewisse Übel auch besonders die Entwickelung gewisser Gestaltungen der Sünde begünstigen, aber nur nachdem jene selbst in der Sünde gegründet waren. Wollte man nun diese Ansicht allgemein und ausschließend aufstellen, so hätte die Sünde überhaupt ihren letzten Grund ganz außerhalb der Thätigkeit des Menschen in der ursprünglichen und von ihr unabhängigen Anordnung des Übels; sie wäre mithin auch nicht die Gesamtheit des menschlichen Geschlechts, sondern vielmehr zunächst das Werk der äußeren Natur, in welcher das Übel seinen Grund hätte, höher hinauf aber eine göttliche Schickung. Diese Annahme aber führte uns ganz nicht nur aus dem eigentümlichen Gebiet des Christentums, insofern dann auch die Erlösung wesentlich müßte eine Befreiung vom Übel sein, sondern auch überhaupt aus dem Gebiet der teleologischen Gestaltung der Frömmigkeit, der eigentlich sittlichen, in die ästhetische oder den Naturglauben; und das leitende Vertrauen wäre nur dieses, daß ein freudiges Hervortreten des Gottesbewußtseins möglich sein würde, wenn wir würden glücklich geworden sein. — Dem allen entgegen sprechen wir nun das Bewußtsein aus, daß in dem zugestandenen Zusammenhang zwischen Sünde und Übel die Sünde zunächst überall das erste und Ursprüngliche ist, das Übel aber das Abgeleitete und zweite. Denn der Ausdruck

Strafe schließt zuerst dieses in sich, daß ein Übel inbezug auf ein vorgängiges Böse bestehe. Allein dies ist freilich nicht der ganze Sinn des Ausdrucks, sondern — so wie er eigentlich gebraucht wird — führen wir diesen Zusammenhang dadurch zurück auf einen Urheber und setzen seinen Ursprung in einer freien Handlung desselben, und entweder nur in einem uneigentlichen Sinn, oder indem wir den Zusammenhang auf die göttliche Ursächlichkeit zurückführen, nennen wir es Strafe, wenn jemandem um des Bösen willen Übles nicht angethan wird, sondern widerfährt. Der aufgestellte Satz ist also der Ausdruck unseres frommen Selbstbewußtseins, sofern wir diesen Zusammenhang auf die schlechthin lebendige göttliche Ursächlichkeit zurückführen, wie dieselbe oben beschrieben worden ist, sonach auch ohne dieselbe in den Gegensatz von frei und notwendig in dieser Beziehung etwa auf besondere Weise verwickeln zu wollen. Und eben dadurch muß sich dieses Bewußtsein, dem sich wohl niemand unter uns entziehen kann, von der teils einseitigen, teils verkehrten Art unterscheiden, wie dasselbe schon im Judentum und noch mehr im Heidentum vorkommt. Denn so wie dieses Geordnet-sein des Übels inbezug auf die Sünde, abgesondert von der allgemeinen Weltordnung und dem Ganzen des Naturzusammenhanges, als einzelnes oder ungleiches dargestellt oder auf etwas, das dem höchsten Wesen habe widerfahren können, bezogen wird, so liegt auch ein verunreinigtes Gottesbewußtsein dabei zum Grunde, welches mithin selbst Anteil hat an der Sünde.

2. Wenn wir nun in diesem Zusammenhang die geselligen Übel von den natürlichen unterscheiden, so hat dies seinen Grund darin, daß jene allein in der Sünde unmittelbar gegründet sind. Man könnte zwar einwenden, es sei noch nicht einerlei zu sagen, in menschlicher Thätigkeit ge-

gründet und in der Sünde gegründet; indem sehr oft nicht sowohl die Sünde als vielmehr der Irrtum zum Grunde liege. Allein wenn wir uns einen völlig schuldlosen Irrtum denken wollen, werden wir bald inne, daß wir dies Gebiet weit enger zusammenziehen müssen als man gewöhnlich glaubt, ja daß streng genommen wir dann nicht mehr auf freie menschliche Thätigkeit, sondern auf leidentliche Zustände zurückgehen müssen, welche selbst schon zur natürlichen Unvollkommenheit gehören. Mithin werden die so begründeten Übel, insofern sie nicht in der Sünde gegründet sind, auch nicht zu den geselligen, sondern zu den natürlichen zu rechnen sein. — Der Zusammenhang der letzteren mit der Sünde ist aber nur ein mittelbarer, weil wir Tod und Schmerz oder wenigstens analoge natürliche Mißverhältnisse des individuellen Lebens zu seiner umgebenden Welt auch da finden, wo keine Sünde ist. Die natürlichen Übel — objektiv betrachtet — entstehen also nicht aus der Sünde; aber da, was nur seine sinnlichen Verrichtungen hemmt, der Mensch ohne die Sünde nicht als Übel empfinden würde, so ist doch, daß er es nun als Übel empfindet, in der Sünde gegründet und also das Übel — subjektiv betrachtet — eine Strafe derselben. Daß aber an und für sich, lediglich aus dem Standpunkt der natürlichen Vollkommenheit des Menschen angesehen, auch die stärksten Mißverhältnisse dieser Art nicht Strafen sind, sondern Reizmittel für die Entfaltung des Geistes, das lehrt Christus selbst auf Veranlassung des Blindgeborenen*), denn was er dort zunächst nur inbezug auf seine eigentümliche Wunderkraft sagt, das leidet doch zugleich eine ganz allgemeine Anwendung. Will man jedoch höher hinaufsteigend noch außerdem sagen, daß die Hem-

*) Joh. 9, 3.

mungen unseres Lebens schon an und für sich und ehe sie durch die Sünde zu Übeln werden, doch in demselben begründet sind, worin nach dem obigen*) auch die Sünde es ist, nämlich in der zeitlichen Gestalt und räumlichen Vereinzelung des Daseins, woran alle Anfänge der Sünde hängen, so würde für uns doch auch in diesem Zusammenhang gemeinschaftlichen Begründetseins die Sünde das erste bleiben, und das Übel ist das zweite, so gewiß als uns der Mensch ein ursprünglich Handelndes ist und nicht sein Handeln schlechthin bedingt durch seine leidentlichen Zustände.

3. Ist nun der Wert der mosaischen Erzählung dadurch bedingt, daß es eine eigentliche Geschichte des ersten Menschen nicht geben kann; und kann ein Zustand, welcher dem ersten Menschen eine Fülle von Genuß ohne Anstrengung darbot, kein reiner Ausdruck der ursprünglichen Vollkommenheit der Welt sein, so zeigt sich vielleicht die wahre Bedeutung jenes symbolisches Bildes in der Beziehung auf den entgegengesetzten Zustand. Nämlich daß dem Menschen, als er nach dem Sündenfall den Acker bauen mußte im Schweiß seines Angesichtes, welches an und für sich kein Übel war und also auch nicht die Strafe der Sünde, der so gebaute Acker nun Dornen und Disteln trug: dies soll allerdings andeuten, daß das Widerstreben der Natur gegen die bildende Einwirkung des Menschen nur im Zusammenhang mit der Sünde zu denken ist. Ebenso, daß dem Menschen der ihm vorher unbekannte Tod als Lohn der Übertretung vorgehalten wird und der erste Todesfall als Erzeugnis der Sünde dargestellt, scheint darauf zu deuten, daß nur durch die Sünde die natürlichen Unvollkommenheiten sich auch in die geselligen Übel hineinbilden. Da nun die paulinische Dar-

---

**) Vgl. § 69.

stellung*) von dem Verhältnis des Todes, mithin auch aller untergeordneten natürlichen Übel zur Sünde sich ganz auf jene sinnbildliche Erzählung bezieht und nur demgemäß ausgelegt werden kann, so stellt sie uns, genau in der Analogie mit der Sünde auch das Übel, welches die ersten Menschen nach dem Sündenfall betroffen, als verursachendes Urübel dar; was sich denn auch auf jeden Beitrag anwenden läßt, den jeder einzelne durch seine Sünde zur Verschlimmerung der Welt leistet.

§ 77. Erfahrungsmäßig läßt sich aber die Abhängigkeit des Übels von der Sünde nur nachweisen, wenn man ein gemeinsames Leben in seiner Vollständigkeit ins Auge faßt; keineswegs aber darf man des einzelnen Übel auf seine Sünde als auf ihre Ursache beziehen.

1. Ist die Sünde in ihrem ganzen Zusammenhang nur als die Gesamtthat des menschlichen Geschlechtes richtig aufzufassen, so wird auch ihre Ursächlichkeit in Beziehung auf das Übel nur auf dieselbe Weise zu verstehen sein. Und gewiß findet jeder den reinsten Ausdruck jenes Bewußtseins in dem allgemeinen Satz, daß, in welchem Maß in der Gesamtheit des menschlichen Geschlechts die Sünde zunimmt, auch das Übel zunehmen muß — nur daß, da die Wirkung natürlich nur allmählich eintritt, oft die Kinder und Enkel erst büßen für die Sünde der Väter**) — ebenso aber auch wie die Sünde abnimmt, auch das Übel abnehmen werde. Wie nun aber auch jetzt noch die Gemeinschaft des mensch-

*) Röm. 5, 12 ff.

**) 2 Mos. 20, 5.

lichen Geschlechtes beschränkt ist und manche Gruppen, gleichsam außer dem Bereich der Sünde der übrigen liegend, abgeschlossene Ganze für sich bilden, so gilt dann dasselbe auch für diese. Diesen Spuren folgend, werden wir dann auch von jedem Volk, ja von jedem Stande eines solchen, beziehungsweise wie sie in sich selbst abgeschlossen erscheinen, dasselbe sagen können, daß wie viel Sünde in ihnen ist, so viel auch Übel sein wird. Und diese Gleichheit mit der Sünde erstreckt sich nicht etwa nur auf die geselligen Übel, sondern auch wie große Menschenmassen nicht selten ganz nach Art der Naturkräfte auf einander wirken und wie auch wieder die äußere Natur die gemeinsamen Bestrebungen hemmt, dies alles wird in jeder großen Lebensgenossenschaft desto stärker als Übel empfunden, je mehr Sünde sich in derselben findet; ja nicht selten erhalten auch die gemeinsamen Übel ihren eigentümlichen Ton und Charakter durch die Beschaffenheit der in der Gesamtheit vorherrschenden Sünde. Alles dieses ist nur mit Sicherheit wahrzunehmen, wenn wir in einem Kreise zusammengehörigen Lebens von nicht zu kleinem Maßstabe stehen bleiben.

2. Es wäre eine nicht nur beschränkte und irrige, sondern gefährliche Ansicht, wiewohl sie im Judentum und im hellenischen Heidentum fest gewurzelt war, wenn wir dasselbige von dem einzelnen Menschen aufstellen wollten, daß für jeden das Maß seiner Sünde auch das seines Übels sei, indem schon aus dem Begriff der Lebensgemeinschaft und Genossenschaft hervorgeht, was auch schon aus der Art und Weise, wie die Sünde das Übel verursacht, sich fast von selbst ergiebt, daß gar leicht wenig von dem gemeinsamen Übel dahin treffen kann, von wo viel von dem gemeinsamen Verderben ausgegangen ist. Und so erklärt sich auch Christus, was zuerst das natürliche Übel betrifft, ausdrück-

lich dahin, daß auf der einen Seite diejenigen Einwirkungen der Natur, in welchen sich am meisten die ursprüngliche Vollkommenheit der Welt darstellt, nach der göttlichen Anordnung nicht minder da wirksam sind, wo Sünde, als da wo Gerechtigkeit ist*), und auf der andern, daß natürliche Übel**) und zufällige von der Art, daß man sie fast nur den natürlichen beigesellen kann***), gar nicht mit der Sünde des einzelnen — sofern man diese isolieren kann —, so in Verbindung stehen, daß diese nach jenen gemessen werden dürfte. Und gehen wir auch darauf zurück, daß die Sündhaftigkeit und die natürlichen Unvollkommenheiten in demselben begründet sind, so erscheint auch so der Anteil des einzelnen an dem einen ganz unabhängig zu sein von dem an dem andern. Wie denn auch nur auf diese Weise unsere Voraussetzung bestehen kann, ohne die Vollständigkeit und Stetigkeit des Naturzusammenhanges zu zerstören. Was demnächst die geselligen Übel betrifft, so müßte man auf eine magische Weise oft die Gerechtigkeit in der Ungerechtigkeit selbst suchen, wenn sie jedem sollten nach Verhältnis seines Anteils an der gemeinsamen Schuld zugemessen werden†). Ja Christus weissagt seinen Jüngern Verfolgung und Leiden im Gefolge ihrer Arbeit am Reiche Gottes und nicht nach Maßgabe ihrer Sünde. Wie könnte auch eine solche Annahme zusammen bestehen mit der durch das ganze Neue Testament hindurchgehenden, und wenn nur richtig verstanden, dem Christentum wesentlichen Vorstellung, daß in einem gemeinsamen Gebiet der Sünde der eine leiden kann für den an-

*) Matth. 5, 45.
**) Joh. 9, 3.
***) Luk. 13, 5.
†) Vgl. Luk. 13, 1—3,

dern, so daß alles Übel, was in der Sünde vieler begründet ist, oft über einem zusammenschlägt, und daß die Strafübel sogar am meisten den treffen können, der selbst von der gemeinsamen Schuld am freiesten ist und der Sünde am kräftigsten entgegenarbeitet.

Zusatz. Von hier aus können wir eine Behauptung in Erwägung ziehen, welche ich im allgemeinen die cynische nennen möchte, welche aber auch zu christlichen Zeiten oft genug und in verschiedenen Gestalten ist wiederholt worden, daß nämlich alle Übel nur aus der Geselligkeit und dem Bestreben, durch Vereinigung der Kräfte die Natur besser aufzuschließen und zu beherrschen, entstanden wären, in dem sogenannten Naturstande aber sich so gut als gar nicht würden entwickelt haben. Auf der einen Seite nämlich scheint sie nur eine Fortsetzung unseres Satzes zu sein. Denn kann in der Gemeinschaft der einzelne für viele zu leiden haben, so kann das Übel unmöglich in der Einsamkeit dasselbe sein wie in der Gesellschaft. Und offenbar je weniger Thätigkeit der Mensch ausüben will und sich deshalb auch weniger mit den übrigen Menschen und der äußeren Natur in Berührung setzt, um destoweniger Übel können sich auch für ihn aus dieser Berührung entwickeln. Will aber dieses nicht nur eine Beobachtung sein, sondern auch Rat und Warnung, daß der Mensch nämlich wohl thun würde weniger zu handeln, um auch weniger zu leiden, so empfiehlt sie im Widerspruch mit dem Geist des Christentums die Maxime des faulen Knechtes und erhebt die leidentlichen Zustände als Zweck über die selbstthätigen.

Zusatz zu diesem Lehrstück.

§ 78. Das Bewußtsein dieses Zusammenhanges fordert weder ein leidentliches Erdulden des Übels um der Sünde willen, noch folgt aber daraus auch weder ein Bestreben, Übel um der Sünde willen hervorzurufen, noch das entgegengesetzte, das Übel an und für sich aufzuheben.

1. Da dieser Satz das bisher beleuchtete Bewußtsein weder seiner Entstehung nach näher bedingt, noch seinen Inhalt als ruhendes Bewußtsein genauer bestimmt oder weiter ausführt, so konnte er nur als ein Zusatz behandelt werden. Da er es aber mit dem Ende dieses Bewußtseins zu thun hat, sofern es in einen Impuls zu rückwirkenden Handlungen ausgehen kann, so ist er eigentlich ein Grenzsatz gegen die christliche Sittenlehre, aber auch nur dieses, und nicht ein Lehnsatz aus derselben. Denn eine selbständig, d. h. nicht bloß in Beziehung auf ein vorhandenes bestimmtes System der Glaubenslehre und in der Form praktischer Korollarien aus derselben bearbeitete christliche Sittenlehre würde schwerlich die hier zusammengefaßten Punkte unmittelbar mit einander verbinden können; vielmehr würden die Fragen, ob durch das christliche fromme Bewußtsein eine leidentliche Ergebung in alles Übel geboten sei, oder ob im Gegenteil jede andere aufgegebene Thätigkeit beiseite gesetzt werden dürfe, bis ein Übel, unter dem wir leiden, beseitigt ist, und jene andern, ob ein willkürliches Strafrecht unmittelbar religiösen Ursprunges sei, und ob das Bewußtsein der eigenen Sünde darauf führe, sich selbst Übel zuzufügen, dort wohl an ganz verschiedenen Örtern vorkommen. Um

dieser eigentümlich dogmatischen Verbindung willen findet aber der Satz mit Recht hier seine Stelle.

2. Wenn uns in jedem Augenblick des Leidens das Bewußtsein von dem Zusammenhang des Übels mit der Sünde begleitet, und zwar zu der Einheit des Momentes mit unserem Gottesbewußtsein verbunden, so ist eben dieses Bezogensein des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls auf den Zustand des Leidens die fromme Ergebung, die sonach allerdings ein wesentliches Stück der Frömmigkeit ist, welches gänzlich verloren geht, wenn man jenen Zusammenhang wegdenkend oder unterordnend, inbezug auf die erfahrenen Lebenshemmungen in der Zukunft entsprechende Lebensförderungen erwartet. Ebenso aber, wenn diese Ergebung einen positiven Charakter annehme als Wollen der Fortdauer des Übels oder Nichtwollen seines Aufhörens, unter dem Vorwand, etwa nicht in die göttlichen Fügungen einzugreifen oder in einem Widerstand erfunden zu werden, dann wäre sie auch in dem aufgestellten Zusammenhang nicht mehr gegründet. Einem solchen aus Mißverstand hervorgehenden Wahn hat die christliche Kirche immer widersprochen und sich dem Aberglauben und der Schwärmerei in diesem Punkte entgegengestellt. Denn die Fortdauer des Übels kann weder als Lebenshemmung gewollt werden, indem durch jede solche doch immer auch die vom Gottesbewußtsein ausgehende Thätigkeit nach irgendeiner Seite hin beschränkt wird. Noch weniger aber kann auf dem Gebiet der Erlösung, wo wir an das Verschwinden der Sünde glauben, die Fortdauer des Leidens um des aufgestellten Zusammenhanges willen gewollt werden, indem wir ja sonst entweder auch die Fortdauer der Sünde selbst wollen oder doch die Bestätigung jenes Glaubens nicht wollen würden. So viel ist aber auf der andern Seite gewiß, daß von dem christlich frommen Bewußtsein aus eine

auf das Aufhören des Leidens als solchen gerichtete besondere, einen Moment ausfüllende Thätigkeit nicht ausgehen kann, teils schon an und für sich, weil der Moment dann doch durch das Interesse des niederen Lebensgebietes bestimmt wäre, teils aber auch weil, indem das Leiden vermöge dieses Zusammenhanges notwendig das Bewußtsein der Sünde erregt, vielmehr die Richtung gegen diese geweckt werden muß, und zugleich entsteht, weil jede Beschränkung der Selbstthätigkeit eine noch nicht vorhandene Herrschaft über die Natur anzeigt, die Aufgabe, diese geltend zu machen. Dieses also wären die beiden folgerichtigen praktischen Ausgänge unseres Bewußtseins, wogegen jede gegen das Leiden allein gerichtete Thätigkeit schon ihrer Abzweckung wegen eine sinnliche sein muß und nur zu leicht auch einen leidenschaftlichen Charakter annehmen wird. — Und hierdurch kommt das Unchristliche oder vielmehr überhaupt Unfromme einer andern Ansicht an den Tag, daß nämlich nur das Übel von Anfang an alle, sowohl die naturbeherrschende als die das gesellige Leben bildende Thätigkeit hervorgelockt habe. Denn ist diese immer nur gegen das Übel gerichtet gewesen, also nur als Rückwirkung gegen hemmende Einwirkungen entstanden, nicht aus der Selbstthätigkeit hervorgegangen, so ist auch dieses ganze Gebiet nur sinnlicher Natur und das Gottesbewußtsein giebt nicht den Impuls dazu. Wodurch denn diejenigen recht bekämen, welche die Frömmigkeit gar nicht in Handlungen nach außen ausgehen lassen, sondern indem sie dieses ganze Gebiet als das weltliche und als lediglich Sache der Not von dem der Frömmigkeit scheiden, das Leben auf eine unwiederbringliche Weise zerspalten.

3. Endlich, wenn auf der einen Seite die Sünde wesentlich ein Gemeinschaftliches ist, indem in jeder von einem einzelnen ausgehenden Sünde immer auch Schuld

anderer verborgen liegt, mithin auch nur das Gesamtübel auf die Gesamtsünde bezogen werden kann, auf der andern Seite jede Vermehrung der Sünde schon von selbst dafür anzusehen ist, daß sie auch das Übel mehrt, so kann in dem Bewußtsein dieser göttlichen Anordnung durchaus kein Grund vorhanden sein, inbezug auf wahrgenommene Sünde Übel hervorzubringen, indem dadurch an und für sich diese göttliche Ordnung nur alteriert werden könnte. Ob es aber hierzu anderweitige Gründe geben kann, war natürlich hier nicht zu untersuchen.

Dritter Abschnitt

Von den göttlichen Eigenschaften, welche sich auf das Bewußtsein der Sünde beziehen.

---

§ 79. Göttliche Eigenschaften, welche sich auf das Bewußtsein der Sünde, wenn auch nur, so wie durch dieselbe die Erlösung bedingt ist, beziehen, können nur aufgestellt werden, sofern Gott zugleich als Urheber der Sünde betrachtet wird.

1. Dieses nämlich steht zuerst fest, daß wir auf keine andere Art zu Vorstellungen von göttlichen Eigenschaften gelangen können, als indem wir den Gehalt unseres Selbstbewußtseins mit der unserem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl entsprechenden, schlechthinigen göttlichen Ursächlichkeit

verbinden. Daß wir nun das Aufgehoben-werden der Sünde durch die Erlösung solchergestalt auf die göttliche Ursächlichkeit zurückführen, können wir als jedem in seinem christlichen Selbstbewußtsein gegeben antizipieren. Allein göttliche Eigenschaften, welche hierbei als thätig gedacht würden, wären doch zunächst thätig in der Erlösung und bezögen sich nur vermittelst dieser auf die Sünde. Soll es nun andere als diese aufhebenden göttlichen Thätigkeiten geben inbezug auf die Sünde, so muß irgendwie die Sünde durch göttliche Ursächlichkeit bestehen, und diese inbezug auf dies Bestehen der Sünde besonders bestimmt sein. Denn daß im allgemeinen auch die Sünde als That, außerdem daß sie jedesmal im Naturzusammenhang — das Wort in dem auch das Geschichtliche unter sich begreifenden Sinne genommen — gegründet ist, zugleich unter der göttlichen Mitwirkung steht, ist schon oben*) auseinandergesetzt; allein dies weiset uns nur auf die schaffende und erhaltende göttliche Allmacht hin. Soll nun aber, weil und sofern die Sünde besteht, eine besondere göttliche Thätigkeit gesetzt werden; so dürfen wir nicht vergessen, daß wir uns bei dieser abgesonderten Betrachtung des Bewußtseins der Sünde in dem Zustand der Abstraktion befinden, und daß wir daher unrecht thun würden, auch göttliche Thätigkeit inbezug auf die Sünde an und für sich aufzusuchen. Hingegen in ihrer Beziehung auf die Erlösung muß sich von der Sünde — wenn anders unser Abschnitt einen Inhalt haben soll — irgendwie nachweisen lassen, daß sie vermöge besonderer göttlichen Thätigkeiten besteht, und zwar mit Berücksichtigung dessen, daß wir für die göttliche Ursächlichkeit allen Unterschied zwischen Bewirken und Zulassen, sowie zwischen Schaffen und Erhalten für unzulässig erklärt haben.

*) S. § 48.

2. Wir haben also die Frage zu beantworten, ob und inwiefern Gott für den Urheber der Sünde als solcher zwar — mithin nicht bloß bezüglich auf das Materielle der That — jedoch immer zugleich mit der Erlösung könne angesehen werden. Läßt sich nun diese bejahen, so wird es auch göttliche Eigenschaften geben, vermöge deren die Sünde von Gott geordnet ist, nicht an und für sich, sondern, sofern durch ihn auch die Erlösung besteht. Diesen Eigenschaften werden dann diejenigen gegenüberstehen, welche wir unter derselben Bedingung in der zweiten Hälfte dieses Teiles zu suchen haben, kraft deren nämlich Gott Urheber der Erlösung ist, auch nicht an und für sich, sondern insofern durch ihn die Sünde besteht. Die hier aufzustellenden Begriffe göttlicher Eigenschaften werden also auf der einen Seite nur gesetzt werden unter Voraussetzung ihres Ineinander-seins mit denen, welche uns aus der Betrachtung des Bewußtseins der Gnade entstehen, sodaß wir es im voraus als unmöglich setzen, daß beide etwa könnten der Wahrheit nach so auseinander fallen, wie die beiden Elemente unseres christlichen Selbstbewußtseins in dieser Abstraktion einander gegenüber treten. Auf der anderen Seite werden diese göttlichen Eigenschaften nur an der göttlichen Allmacht zu denken sein, sowie sie als die ewig allgegenwärtige beschrieben worden ist, weil nämlich diese der allgemeinste Ausdruck des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls ist, welches eben hier, sowie es dieser ersten Seite des Gegensatzes zum Grunde liegt, betrachtet wird.

§ 80. Sofern Sünde und Gnade in unserm Selbstbewußtsein entgegengesetzt sind, kann Gott nicht auf dieselbe Weise als Urheber der Sünde gedacht

werden, wie er Urheber der Erlösung ist. Sofern wir aber nie ein Bewußtsein der Gnade haben, ohne Bewußtsein der Sünde, müssen wir auch behaupten, daß uns das Sein der Sünde mit und neben der Gnade von Gott geordnet ist.

1. Wenn wir die Macht des Gottesbewußtseins in unserer Seele eben deswegen Gnade nennen, weil wir uns ihrer nicht als unserer That bewußt sind, und sie — abgesehen von jener allgemeinen göttlichen Mitwirkung, ohne welche auch die Sünde nicht könnte gethan werden — einer besonderen göttlichen Mitteilung zuschreiben; und wenn wir das Erfüllt-sein eines Augenblicks ohne bestimmende Thätigkeit jenes Bewußtseins, eben weil wir uns dessen als unserer eigenen, von jener göttlichen Mitteilung losgerissenen That bewußt sind, Sünde nennen, so ist hierdurch schon der erste Teil unseres Satzes gerechtfertigt. Denn die allgemeine Mitwirkung ist in beiden dieselbe; bei der Sünde aber fehlt die besondere Mitteilung, welche eben jede Annäherung an die Seligkeit zur Gnade macht. Vielleicht indes möchte jemand sagen, daß, da, je mehr die Gnade eintritt, um so mehr die Sünde verschwindet, beide so anzusehen sein, wie in der animalischen Natur das Verhältnis zweier Gattungen, deren eine von der anderen verzehrt wird, als welche in diesem Verhältnis durch einen und denselben auf beide sich erstreckenden Willen Gottes bestehen. Allein dann wird jene besondere göttliche Mitteilung geleugnet, mithin die Erlösung nur durch menschliche Selbstthätigkeit vollbracht, sodaß diese sich zu der göttlichen Mitwirkung in dem Gebiet der Gnade ebenso verhält, wie in dem der Sünde. Wenn nun gleich diese Ansicht nicht schon an und für sich für unchristlich gehalten werden muß, sofern sie doch noch einen Spielraum

lassen kann für einen Einfluß der eigentümlichen Selbstthätigkeit des Erlösers, so wäre sie doch nicht die in der Kirche geltende und also das Gemeingefühl derselben aussprechende Lehre. Schließt also dieser Gegensatz in unserm Selbstbewußtsein eine besondere göttliche Mitteilung in sich, so können wir die Frage, was für eine göttliche Thätigkeit denn auf der anderen Seite der Wirklichkeit der Sünde als solcher, nämlich als der die Erlösung hervorrufenden That zum Grunde liege, nur so beantworten, daß eine solche Thätigkeit sich gar nicht nachweisen lasse.

2. Ebenso wahr aber ist doch auch die zweite Hälfte des Satzes. Denn da wir uns dieser mitgeteilten Kraft, durch das Gottesbewußtsein bestimmt zu werden, immer nur bewußt sind im Zusammensein mit der sich ebenfalls noch als mitbestimmend erweisenden eigenen Unfähigkeit, mithin jene Kraft diesen Widerstand zwar aufhebt, aber auch immer noch übrig läßt, so können wir auch den göttlichen, jene Kraft mitteilenden Willen immer nur so auffassen, daß darin zugleich mitgesetzt ist, die Sünde bestehe als verschwindend neben der Gnade*); denn wenn er sich ohne einen solchen Nebengehalt ganz gegen die Sünde wendete, so müßte diese auch ganz, ja augenblicklich verschwinden. Dieser zweite Teil unseres Satzes beruht aber ganz auf der Voraussetzung, daß das menschliche Böse überall nur am Guten ist und die Sünde nur an der Gnade. Könnte die Rede sein von einer Sünde ohne allen Zusammenhang mit der Erlösung, so würde eine göttliche Thätigkeit, auf das Bestehen einer

---

*) Melancht., loc., p. 121. Respondeo de renatis adultis omnes concedere coguntur reliqua esse peccata. Vgl. 1 Joh. 1, 8. Conf. angl. XV. Sed nos reliqui etiam baptizati et in Christo regenerati in multis tamen offendimus omnes.

solchen gerichtet, nicht anzunehmen sein. Aber, wenn es richtig ist, daß der Zustand der Verstockung im strengen Sinne kein menschlicher Zustand ist*), so giebt es dergleichen gar nicht, weder in dem engeren Gebiet des Christentums, wo schon jeder in irgendeine Gemeinschaft mit der Erlösung aufgenommen ist, ebenso wenig aber außerhalb, wo jedes unkräftigste und am meisten verunreinigte Gottesbewußtsein doch immer einem Gesamtleben angehört, in welchem zugleich ein besseres ist, welches sich durch Lehre und Gesetz kund giebt; und jedes solche Gesamtleben ist, wenngleich selbst unvollkommen und sündlich, doch durch Ahnung und Sehnsucht in innerem Zusammenhang mit der Erlösung. Am allerwenigsten aber läßt sich denken, daß in der hervorbringenden Anordnung Gottes Sünde könnte ohne Erlösung gesetzt sein, da in dem auf das Dasein des ganzen Menschengeschlechtes gerichteten göttlichen Willen beides inbezug auf einander geordnet ist. Denn daraus, daß die Erscheinung der Sünde dem Eintreten der Erlösung voranging, folgt keineswegs, daß sie auch für sich allein geordnet und gewollt war; vielmehr sagt eben dieses, daß der Erlöser erschien, als die Zeit erfüllt war**), schon deutlich, daß von Anfang an alles auf seine Erscheinung bezogen worden war. Nimmt man nun noch hinzn, daß die außer dem unmittelbaren Zusammenhang mit der Erlösung fortbestehende Sünde nicht aufhört, erzeugend zu sein***), und daß häufig erst, wenn ein gewisses Maß der Sünde erfüllt ist, die Wirksamkeit der Erlösung eintritt, so wird man kein Bedenken tragen können, zu sagen, daß Gott auch, wiewohl nur inbezug auf die Erlösung, der Urheber der Sünde ist.

*) Vgl. § 74, 3.
**) Gal. 4, 4.
***) Vgl. § 71.

3. Der Widerspruch in diesen beiden Sätzen, welche doch beide Ausdrücke unseres frommen Selbstbewußtseins sind, ist um so schwieriger zu heben, als es nicht etwa zwei verschiedene Beziehungen sind, in welchen das eine und das andere gesagt wird, sondern beides wird gefordert in einer und derselben Beziehung, nämlich insofern wir die Kräftigkeit des Gottesbewußtseins auf seine besondere Mitteilung zurückführen. Allerdings sind beide nur aus dem Bewußtsein des in die wirkliche Gemeinschaft der Erlösung aufgenommenenen Christen entwickelt und auf diesem engeren Gebiet scheint sich der Widerspruch leicht zu lösen, wenn man sagt, da die Sünde einmal von der Erlösung gesetzt sei und bestehe, und die göttliche Mitteilung doch nur in den Formen des menschlichen Lebens wirken könne, so sei dadurch schon gegeben, daß auch durch die göttliche Gnade die Sünde in diesem Gebiet nur auf zeitliche Weise überwunden werden könne. Allein wir können nicht zugleich auch sagen, daß wir uns behelfen wollen, ohne das Vorhandensein der Sünde in dem menschlichen Geschlecht überhaupt mit unserem Gottesbewußtsein in Vereinigung zu bringen. Sondern schon deshalb, weil dies engere Gebiet in beständiger Erweiterung und zwar durch der Begnadigten Mitthätigkeit begriffen ist, wird uns auch ein beständiges Hinaussehen auf jenes äußere Gebiet unerläßlich. Daher spricht sich unser Gattungsbewußtsein in dieser Beziehung nur aus in dem Gegensatz zwischen Reich Gottes und Welt, der nun auf das allerallgemeinste sowohl den Gegensatz zwischen Sünde und Gnade, als auch das Zusammensein beider darstellt, sodaß wir in dieser uns unentbehrlichen Erweiterung unseres Bewußtseins ganz denselben Widerspruch wiederfinden, der also auch für dieses erweiterte Bewußtsein gelöst werden muß.

4. Jeder Versuch aber, ihn so zu erledigen, daß man den einen Satz allein gelten läßt, den andern aber verwirft, führt unvermeidlich ein mit dem Charakter des Christentums unverträgliches Resultat herbei, indem wir entweder in die pelagianische, oder in die manichäische Abweichung geraten. Das letztere geschieht, wenn man die erstere Hälfte unseres Satzes auf solche Weise stellt, daß die letzte ganz ausgeschlossen wird. Denn ist die Sünde auf keine Weise in einem göttlichen Willen gegründet, und sie soll doch als solche That sein, so muß man einen anderen, aber von dem göttlichen in sofern völlig unabhängigen Willen annehmen, in welchem alle Sünde als solche ihren letzten Grund habe. Es macht dann wenig Unterschied, ob dies der menschliche Wille selbst ist oder ein anderer; denn nimmt man dabei, wie es doch in unserm Selbstbewußtsein gegeben ist, noch ein Zusammensein von Sünde und Gnade in demselben Einzelwesen an, so kann dieses nur angesehen werden als der Kampf dieser beiden entgegengesetzten Willen, mithin der göttliche Wille durch jede Wirksamkeit des Fleisches überwunden, eine Vorstellung, durch welche auf jeden Fall die göttliche Allmacht beschränkt, mithin aufgehoben und das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl für eine Täuschung erklärt wird. Will man aber gegen alle innere Erfahrung den entgegengesetzten, offenbar fanatischen Satz wagen, daß mit dem Eintreten der göttlichen Gnade die Sünde ihrer Wahrheit nach gänzlich verschwinde und nur ein Schein derselben übrig bleibe, so bliebe doch immer da, wo sie der Wahrheit nach noch ist, die göttliche Allmacht aus dem ganzen Gebiet der freien Thaten als solcher ausgeschlossen, und beide Gebiete erschienen einander auch äußerlich auf das bestimmteste gegenübergestellt, das des göttlichen Willens und das des Gegensatzes gegen denselben. Ebenso gewiß aber verirren

wir uns in die pelagianische Ausweichung, wenn wir die letzte Hälfte unseres Satzes allein stehen lassen, sodaß aller Unterschied in der göttlichen Ursächlichkeit aufgehoben wird, und sie bei der Wirksamkeit des Fleisches und der Kräftigkeit des Gottesbewußtseins dieselbige sein soll. Denn alsdann muß auch die menschliche Selbstthätigkeit dieselbige sein; der Gegensatz zwischen ursprünglicher Unfähigkeit und mitgeteilter Kräftigkeit des Gottesbewußtseins hört auf, und da auch das kräftigste auf dieselbige Weise wie die Gewalt des Fleisches ein Werk unserer Selbstthätigkeit ist, so kann das unsere innere Erfahrung mitkonstituierende Bewußtsein der Unfähigkeit nur einen vorübergehenden, schon im menschlichen Gesamtleben verschwindenden Zustand bezeichnen. Unvermeidlich bekommt in einem solchen ineinanderfließenden Mehr und Minder von Fleisch und Geist die Erlösung eine sehr unsichere Stellung, und es wird fast zufällig, wie viel oder wie wenig eigentümlichen Einfluß man dem Erlöser zuschreibt, bald mehr als Urheber, bald mehr als Veranlassung. Diese Abschwächung des spezifischen Unterschiedes zwischen Erlöser und Erlösten, dieser fast nur noch uneigentliche Gebrauch des Ausdrucks Gnade bezeichnet die pelagianische Abirrung. Ist diese nun auf der einen Seite eine Aufopferung des praktischen frommen Interesse, welches einen vollkommen reinen Impuls irgendwo postuliert, an das theoretische, welches ein gleiches Verhältnis aller lebendigen Thätigkeit zu der göttlichen Ursächlichkeit erheischt, auf der anderen aber ein schwächliches, durch Abstumpfung entstandenes Aufgeben jeder vollkommenen Befriedigung, so ist die manichäische, auf der einen Seite ein Aufgeben des theoretischen frommen Interesse an der Wahrheit der göttlichen Allmacht, um nur für das praktische zu gewinnen, daß das Böse auf die vollkommenste Weise wirklich sei, damit sich

desto notwendiger zeige, daß das vollkommene Gute erlösend dagegen wirke. Und dies ist doch immer auch eine Verzweiflung daran, das Dasein der Sünde mit der göttlichen Allmacht zu vereinigen.

§ 81. Wenn die kirchliche Lehre diesen Widerspruch auszugleichen sucht durch den Satz, daß Gott nicht Urheber der Sünde, sondern diese in der Freiheit des Menschen gegründet ist, so bedarf dieser doch der Ergänzung: Gott habe geordnet, daß die jedesmal noch nicht gewordene Herrschaft des Geistes uns Sünde werde.

Conf. Aug. 19. Tametsi Deus creat et adiuvat naturam, tamen causa peccati est voluntas malorum videlicet Diaboli et impiorum, quae non adiuvante Deo avertit se ad alias res. — Sol. decl., p. 647. Neque Deus est creator vel autor peccati. — Melancht., loc., p. 72. Non igitur Deus causa est peccati, nec peccatum est res condita aut ordinata a Deo; p. 76: peccatum ortum est a voluntate diaboli et hominis, nec factum est Deo volente. — Exp. simpl. VIII. scientes . . . mala non esse quae fiunt respectu providentiae Dei voluntatis et potestatis Dei, sed respectu Satanae et voluntatis nostrae voluntati Dei repugnantis. — Conf. hungar. (Ed. Aug.. p. 251). Sicut impossibile est contrarie inter se pugnantia . . . causam efficientem formalemque esse posse sibi contrariorum . . . ita impossibile est Deum qui est lux iustitia . . . causam esse tenebrarum peccati . . . sed horum omnium causa Satanas et homines sunt. Quaecunque enim Deus prohibet et propter quae damnat facere ex se et per se non potest.

1. Daß man die Ausdrücke Schöpfer und Erschaffen von der Sünde gebraucht hat, ist nur durch den scholastischen Mißbrauch abstrakter Wörter möglich geworden, welcher dem Streit über die Erbsünde die wunderliche Wendung gab, ob sie eine Substanz oder ein Accidens sei; es

ist aber an und für sich ganz unzulässig, da die Sünde weder ein abgeschlossenes Dasein ist, noch einen abgeschlossenen Verlauf bildet. Und ebenso wenig kann man jene Ausdrücke — am wenigsten sofern man erschaffen und erhalten unterscheidet — von der sündigenden Natur gebrauchen, weil auch in dieser die Sünde keinen Anfang bildet, sondern erst im Verlauf des Lebens eintritt. Bleiben wir aber bei dem Ausdruck stehen, daß Gott nicht Ursache oder Urheber der Sünde sei, so liegen bei der Verneinung genau genommen zwei verschiedene Gedanken zum Grunde, deren erster in den ersten beiden, der andere in den letzten beiden Stellen vorherrscht.

Der erste ist dieser, da in Gott Denken und Hervorbringen dasselbe sei*), die Sünde aber kein göttlicher Gedanke oder Zweckbegriff sein könne, so könne es auch keinen hervorbringenden Willen Gottes inbezug auf die Sünde und die sündigende Natur geben. Allein dasselbe könnte man von jeder endlichen Natur sagen. Denn die sündigende Natur ist ein Ineinander von Sein und Nichtsein des Gottesbewußtseins; aber ebenso ist jede endliche Natur ein Ineinander von Sein und Nichtsein, und das Nichtsein kann ebenfalls kein göttlicher Zweckbegriff sein. Doch aber giebt es inbezug auf jede endliche Natur einen hervorbringenden göttlichen Willen, aber nicht an und für sich, sondern als in dem die Gesamtheit des endlichen Gottesbewußtseins hervorbringenden, welcher ja auch die Erlösung in sich schließt, enthalten. Somit bedarf der erste verneinende Teil des kirchlichen Satzes zunächst einer Beschränkung, nämlich, daß die Verneinung nicht so zu verstehen sei, als müsse nun die Sünde auf einen andern hervorbringenden Willen zurück-

*) § 40, 1. und § 55.

geführt werden, der es in demselben Sinne wirklich sei, in welchem Gott überhaupt nur Urheber ist, nämlich mittelst einer zeitlosen ewigen Ursächlichkeit; denn sonst müßte von jedem einzelnen differentiierten Sein, mithin zuletzt von der Gesamtheit desselben dasselbe gelten, so daß nur die Wahl bliebe zwischen einem von Gott verschiedenen Demiurgen als Weltschöpfer, der eben auch die sündigende Natur als solche geschaffen habe, oder einem bösen, Gott entgegengesetzten Grundwesen, in welchem die zeitlose Ursächlichkeit der Sünde liege, welches aber doch auch der Schöpfer des endlichen Seins, und zwar nicht nur zum Teil, wie einige gefabelt haben, sondern ganz müßte gewesen sein*). Es bleibt also von dieser Seite nur übrig, entweder daß für die Sünde gar keine ewige Ursächlichkeit zu setzen sei, oder daß diese doch müsse in Gott gefunden werden. — Ein Übergang von dem ersten Hauptgedanken zu dem anderen ergiebt sich noch, wenn man den gesamten sündlichen Zustand zurückführt**) auf ein Verloren-gegangen-sein des der menschlichen Natur ursprünglich von Gott mitgegebenen Gottesbewußtseins. Denn sonst zwar ist allerdings, wie es ja außerdem gar kein zeitliches Sein geben könnte, das Aufhören von

*) Daß unsere Bekenntnisschriften durch die Einmischung des Teufels dieses nicht beabsichtigt haben, ist deutlich genug. Denn er ist mit dem Menschen unter demselben Begriff eines endlichen, freien Wesens zusammengefaßt, sodaß seine Sünde gleichfalls in seiner Freiheit begründet gedacht werden soll, keineswegs aber soll sein Verhältnis zur Sünde des Menschen dem Begründetsein derselben in dessen eigener Freiheit Abbruch thun. So daß durch die Beimischung des Teufels hier nichts Manichäisches in die kirchliche Lehre kommt, mithin auch diese Abirrung dadurch nicht leichter zu vermeiden ist, wenn man den Teufel beiseite läßt.

**) Vgl. § 72.

etwas in demselben göttlichen Willen begründet, worin auch sein Anfang; anders aber scheine es doch sein zu müssen mit dem Gottesbewußtsein, dessen Aufhören als des Seins Gottes in den Menschen nicht könne in göttlicher Ursächlichkeit gegründet sein. Dies könnte allerdings gelten, wenn die Sünde ein gänzliches Aufhören des Gottesbewußtseins, und die sündigende Natur ganz Sünde wäre. Allein in der sündigenden Natur ist das Böse nur an dem Guten, und kein Augenblick ganz von Sünde erfüllt, weil eben diese selbst das Gottesbewußtsein voraussetzt, so daß diese Natur immer das Sein Gottes mitgeteilt behält, wenngleich auf eine möglichst beschränkte Weise. Mithin kann auch in dieser Beziehung in demselben göttlichen Willen wie die Mitteilung, so auch die Beschränkung begründet sein.

Der zweite Gedanke, von welchem ausgegangen wird, ist der, daß Gott unmöglich könne dasjenige bewirken, also auch nicht der Urheber davon sein, was er selbst verbietet. Nun muß freilich zugegeben werden, daß der andern gebietende, wenn wir auch sagen Wille und der selbst hervorbringende Wille Gottes nicht identisch sind*). Denn das göttliche Gebot zeigt sich nicht zugleich als einen das ihm Angemessene in allen unter das Gebot gehörigen Fällen bewirkenden Willen; vielmehr spricht auch die Schrift aus**), daß vermöge des gebietenden göttlichen Willens das ihm Angemessene nicht ist; und wir sind uns alle deutlich des Unterschiedes bewußt, wenn uns allein der gebietende göttliche Wille gegeben ist, und wenn hernach der hervor-

*) Calvin., Instit. I. 18, 3. Perperam enim miscetur cum praecepto voluntas, quam longissime ab illo differre innumeris exemplis constat.

**) Röm. 7, 8. 9. 16—18.

bringende göttliche Wille hinzukommt *). Ebenso deutlich sind wir uns auch bewußt, daß der Unterschied zwischen dem gebietenden und dem das Gebotene hervorbringenden göttlichen Willen ein ganz anderer ist, als nur z. B. in der Schöpfungsgeschichte der zwischen dem den Entschluß ankündigenden Ausspruch und dem ihn vollziehenden Willen. Der gebietende göttliche Wille ist aber auch deshalb kein bewirkender, weil nämlich Sünde nur begangen wird, sofern ein gebietender göttlicher Wille vorhanden ist, welchem eine Lebensäußerung widerstreitet. Denn ist gesündiget worden in der Meinung, einen solchen zu vollziehen, so ist auch nicht die Handlung selbst, sondern nur diese falsche Meinung Sünde, und auch nur sofern sie im Widerstreit gegen einen gebietenden Willen entstanden ist; und dasselbe gilt auch, wenn durch Übersehen gesündigt wird. So daß alle Sünde, zwischen den Grenzpunkten der Unschuld und der Verstockung **) eingeschlossen, das Bewußtsein eines gebietenden Willens voraussetzt. Sind nun aber auch gebietender Wille und hervorbringender nicht dasselbe, so kann doch auch der letztere dem ersteren nicht entgegengesetzt sein; indem keine Wahrheit in dem Verbot sein könnte, wenn Gott die Übertretung des Verbotes selbst hervorbrächte. Nur ist hierbei auch dieses nicht aus der Acht zu lassen, daß der göttliche gebietende Wille nur als ein schlechthin vollkommener gesetzt worden war, dem mithin auch das von der göttlichen Gnade als hervorbringendem göttlichen Willen Bewirkte niemals entspricht. Denn ist nun dieses Zurückbleiben doch in uns auch als noch anhaftende Sünde bezeichnet ***), so wird auch

---

*) Phil. 2, 13.

**) Vgl. § 66, 1. und 74, 3.

***) Vgl. § 63, 3.

von hier aus der verneinende Teil des kirchlichen Satzes so müssen beschränkt werden, diese Verneinung sei nur so zu verstehen, daß doch durch den hervorbringenden göttlichen Willen eine Unangemessenheit zu dem gebietenden könne gesetzt sein, mithin insofern die Sünde in der göttlichen Ursächlichkeit gegründet.

2. Was nun den zweiten bejahenden Teil des kirchlichen Satzes betrifft, so ist dieser gewiß vollkommen richtig; aber er kann nicht geeignet sein, die Beschränkungen des ersten aufzuheben, welche wir für unser frommes Selbstbewußtsein in Anspruch nehmen müßten. Vielmehr werden wir infolge derselben die Zusammenstellung beider Teile nur so fassen können, daß die Sünde, insofern es keine göttliche Ursächlichkeit für dieselbe gebe, auch nicht in der menschlichen Freiheit gegründet sei, welches auch allein mit dem von uns aufgestellten Gegensatz zwischen der göttlichen ewigen und der zeitlichen endlichen Ursächlichkeit*) zusammenstimmt, daß aber mit dem Begründetsein der Sünde in unserer Freiheit dennoch ein anderweitiges Beruhen derselben in der göttlichen Ursächlichkeit um so mehr bestehen könne, als wir inbezug auf das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl keinen Unterschied anerkennen zwischen der größeren oder geringeren Lebendigkeit der zeitlichen Ursächlichkeit**). Wie also überhaupt hier nur die zeitliche Ursache angegeben wird, so soll dadurch zunächst bevorwortet werden, daß nicht etwa das Bewußtsein der Sünde, sofern keine göttliche Ursächlichkeit dafür angenommen werden kann, für bloßen Schein dürfe gehalten werden; darum wird sie auf dasjenige höchste Maß von innerer Lebendigkeit zurückgeführt, welches das Eigen-

---

*) Vgl. § 51, 1.

**) Vgl. § 49.

tümliche unseres Wesens ausmacht. Hierdurch wird also ausgesagt, daß zwischen dem Zustande des Erlösers, in welchem aus der höchsten geistigen Lebendigkeit keine Unterbrechung der Herrschaft des Gottesbewußtseins hervorgehen konnte, und denjenigen Zuständen menschlicher Zerrüttung, wo die geistigen Funktionen unter die Potenz der Krankheit gestellt sind, so daß aus Mangel an Freiheit die Zurechnung aufhört, überall mit der freien Selbstentwickelung auch die Sünde gesetzt sei. Besteht also diese ganze Gestalt der Existenz, nämlich der natürliche Mensch, infolge göttlicher Anordnung, so ist denn auch die Sünde als aus der Freiheit hervorgehend in dieser Anordnung mitgesetzt. Demnächst wird durch unseren Satz auch für das Gebiet der endlichen Ursächlichkeit ausgesagt, daß wir uns im Sündigen keineswegs können der Wahrheit nach als leidend und anderwärtsher bestimmt ansehen*). Denn durch Freiheit des Willens drücken wir die Verneinung aller äußeren Nötigung aus, und das Wesen des bewußten Lebens, daß nämlich keine äußere Einwirkung den Gesamtzustand so bestimmt, daß auch die Gegenwirkung schon mit bestimmt und gegeben wäre, sondern, daß jede Erregung erst von dem innersten Mittelpunkt des Lebens aus ihre Bestimmtheit erhält, von welcher dann auch die Gegenwirkung ausgeht, so daß also die Sünde, als von diesem Mittelpunkt ausgegangen, allemal des Sünders eigene That ist und keines andern. Ebenso wird auch dieses durch den Ausdruck Willensfreiheit verneint, daß der einzelne etwa schon durch die gemeinsame menschliche Natur für alle Fälle bestimmt ist; vielmehr ist jedes Gemeinsame in der Wirklichkeit erst ein Gewordenes, und jeder einzelne wird durch diesen Ausdruck als ein ursprünglich eigentüm-

*) Vgl. Gen. 3, 12 13.

licher von allen andern verschiedener bestimmt. So daß keiner die Schuld von sich abwerfen kann auf die gemeinsame Natur, sondern die einzelnen sündlichen Selbstbestimmungen sind seine That, sowohl so wie sie aus seiner die Formel seiner Willenseigentümlichkeit mit konstituierenden Sündhaftigkeit hervorgehen, als auch sofern diese sich durch dieselben immer mehr konsolidiert. Durch keine dieser Bestimmungen wird aber die Möglichkeit einer Beziehung der Sünde auf die göttliche Ursächlichkeit aufgehoben. — Außerdem aber darf der Satz auch nur so verstanden werden, wie er mit dem, daß die Sünde ein Zustand der Knechtschaft ist*) zusammen bestehen kann. Erfolgt nun das Aufhören dieser Knechtschaft, wenn die Wirksamkeit der Erlösung eintritt, welche doch nicht ohne göttliche Ursächlichkeit zu denken ist, aber so, daß diese Wirksamkeit nur allmählich die Knechtschaft beseitigt und also fortwährend durch dieselbe begrenzt ist, so muß wieder übrig gelassen werden, daß die an der mit Ohnmacht behafteten Freiheit begründete Sünde auch als solche von Gott geordnet sei, wenn nicht schlechthin angenommen werden soll, daß die göttliche Wirksamkeit durch etwas nicht von der göttlichen Ursächlichkeit Abhängiges könne begrenzt werden.

3. Wenn nun der kirchliche Satz, wie er ein richtiger Ausdruck unseres Selbstbewußtseins ist, die Möglichkeit, daß Gott in irgendeinem Sinn könne Urheber der Sünde sein, nicht ausschließt, wir aber durch entgegengesetzte Interessen nach beiden Seiten hin gezogen werden, so bleibt, um den so scheinbaren Widerspruch aufzulösen, nur übrig, daß wir, um die göttliche Allmacht unbeschränkt und unverkürzt zu erhalten, behaupten, daß die Sünde, sofern sie nicht könne

*) Vgl. § 74.

in göttlicher Ursächlichkeit gegründet sein, insofern auch für Gott nicht sei, sofern aber das Bewußtsein der Sünde zur Wahrheit unseres Daseins gehöre, also auch die Sünde wirklich sei, sie auch als das die Erlösung Notwendig-machende von Gott geordnet sei. Je genauer sich dieses beides in der Sache selbst vereinigen läßt, eben wie in uns selbst die verschiedenen Elemente unseres christlichen Selbstbewußtseins eins sind, und je bestimmter wir beides in der Betrachtung auseinanderhalten können, so daß nicht mehr jedes das Gegenteil des andern zu fordern scheine, um desto vollkommener lassen sich alle Schwierigkeiten beseitigen, ohne daß wir weder manichäisch der Sünde ein von Gott unabhängiges, ihm entgegengesetztes Sein zuschreiben, noch pelagianisch den Gegensatz zwischen Sünde und Gnade verringern und allmählich auflösen. Von unserem kirchlichen Satze nun sagt der letzte Teil die Wirklichkeit der Sünde als unserer That aus, der erste Teil aber das Nicht-bewirktsein der Sünde durch Gott. Vergleichen wir nun mit demselben und der uns noch gestellten Aufgabe die angeführten Stellen aus den Bekenntnisschriften, so tritt in den einen das zeitliche Begründet-sein der Sünde in der menschlichen Freiheit hervor, aber sie sagen nicht aus, daß hierzu auch eine göttliche ewige Ursächlichkeit gehöre; in den anderen tritt das Nicht-begründet-sein-können der Sünde im göttlichen Willen hervor; aber sie sagen nicht aus, daß insofern dieses wirklich fehle, auch die Sünde für Gott nicht sei. Je mehr sich nun diese beiden Einseitigkeiten ausbilden, um desto mehr häufen sich die Schwierigkeiten, und man muß entweder zu spitzfindigen Unterscheidungen seine Zuflucht nehmen, in denen das unmittelbare fromme Selbstbewußtsein sich nicht wiedererkennt, und die sich ebenso wenig zu einer lebendigen Anschauung vereinigen, oder man muß

die tiefere Erforschung aufgeben, wodurch die Glaubenslehre in ihrer Entwickelung gehemmt wird. Wollen wir deshalb durch die Vereinigung beider Gesichtspunkte die Einseitigkeit aufheben, so fragen wir, zuerst von dem einen ausgehend, was ist denn das in der Sünde, wozu wir, sofern es in der Freiheit des Menschen begründet ist, auch eine ewige göttliche Ursächlichkeit erwarten können? Nun ist in jedem für sich abgeschlossenen sündlichen Moment auf der einen Seite eine Äußerung eines sinnlichen Naturtriebes, wobei also die ewige göttliche Kausalität als Mitwirkung gesetzt ist, auf der anderen Seite ist, als auf jenen Trieb beziehbar — denn sonst wäre von keiner Sünde die Rede —, das Gottesbewußtsein gesetzt, welches auf die göttliche Ursächlichkeit in der ursprünglichen Offenbarung zurückgeht. Allein wie jene beiden Elemente zusammen noch nicht die Sünde sind, so ist auch diese göttliche Ursächlichkeit nicht auf die Sünde gerichtet. Sofern nun diese in der Ohnmacht des Gottesbewußtseins bestände, wäre sie auch nur eine Verneinung, und eine solche kann kein göttlicher Gedanke und auch keine göttliche Hervorbringung sein*); aber die bloße Verneinung der Kraft ist auch nicht die Sünde, wie es denn unser Bewußtsein niemals befriedigt, wenn die Sünde als ein bloßer Mangel erklärt wird**). Jener Mangel aber wird uns nur Sünde dadurch, daß das gegen den sinnlichen Trieb ohnmächtige Gottesbewußtsein als Bewußtsein des göttlichen Willens, gleichviel, ob es gleichzeitig geschehe oder vor- oder nachher, diesen Zustand verneint; denn ohne solche Verneinung, welche eben das Anerkenntnis eines ge-

*) Melancht. I. th., p. m. 76. Etsi enim sustentat naturam, tamen defectus illi in mente non efficiuntur ab ipso.

**) Vgl § 68.

bietenden oder verbietenden göttlichen Willens ist, giebt es keine Sünde. Sonach werden wir sagen können, sofern die Anerkennung des gebietenden Willens in uns von Gott bewirkt wird, wird auch von ihm bewirkt, daß die Unwirksamkeit des Gottesbewußtseins Sünde wird, und zwar wird dies bewirkt inbezug auf die Erlösung*), denn das Bewußtsein einer noch geringen Kraft des Gottesbewußtseins wäre das eines Zustandes, welcher übertroffen werden muß; das Bewußtsein eines Zustandes aber, der einen Widerspruch gegen den göttlichen Willen in sich schließt, ist das Bewußtsein eines solchen, welcher aufgehoben werden muß. Stellen wir uns nun auf den anderen Standpunkt und fragen: was für ein Nicht-begründet-sein der Sünde durch Gott das sein könnte, womit sich doch vereinigen ließe, daß sie unsere That wäre? Soll nun die Sünde deshalb nicht auf göttliche Ursächlichkeit zurückzuführen sein, weil sie Verneinung ist, so hat sie dies nach dem obigen gemein mit allem endlichen Sein, kann also nichtsdestoweniger unsere That sein, wie jenes der Inbegriff unserer Erfahrung ist; aber sie ist doch auch auf ewige Weise in und mit der gesamten Entwickelung des Gottesbewußtseins von Gott gewirkt. Soll es aber deshalb keine göttliche Kausalität für sie geben können, weil sie dem gebietenden göttlichen Willen nicht entspricht, so hat sie das mit allem doch gewiß von Gott gewirktem Guten gemein, an welchem ja immer noch die Sünde ist, so wie sie selbst auch wieder am Guten ist, und auch so ist sie daher noch unsere eigene, von dem Zusammenhang mit der Erlösung noch geschiedene That**).

*) Gal. 3, 22.

**) Nur in diesem Sinne können wir uns die Formel der Augsburgischen Konfession, voluntas non adiuvante Deo avertit se ad alias res gefallen lassen. Der ursprüngliche deutsche Ausdruck, der

Nur wenn sie ein schlechthiniger Widerspruch gegen den gebietenden Willen Gottes wäre, so daß sie diesen in uns gänzlich aufhöbe, könnte ein hervorbringender Wille Gottes inbezug auf sie gar nicht gedacht werden; aber so ist sie auch nicht, weil dieses der Zustand der schlechthinigen Verstockung wäre, den wir aus dem menschlichen Gebiet schon ausgeschlossen haben. Sonach erscheint der ergänzende Satz vollkommen gerechtfertigt, indem es eben der in uns erscheinende gebietende göttliche Wille ist, durch welchen uns die Ohnmacht des Gottesbewußtseins Sünde wird. Durch diesen also ist, wenngleich für keine einzelne sündliche Handlung auf eine ihr angehörige göttliche Ursächlichkeit zurückgegangen werden kann, doch die Sünde von Gott geordnet, weil sonst auch die Erlösung nicht könnte von ihm geordnet sein, also auch nicht die Sünde an und für sich, sondern nur die Sünde inbezug auf die Erlösung.

4. Indessen ist nicht zu leugnen, daß unser Satz den Schwierigkeiten nicht abhilft, wenn die Sünde soll aus einem sündlosen Zustand sittlich vollkommener Thätigkeit entstehen. Denn unter dieser Voraussetzung muß man entweder zu einem solchen Handabthun Gottes, einer besonderen, die Sünde positiv hervorbringenden göttlichen Thätigkeit seine Zuflucht nehmen, oder sie als eine solche, aus diesem Zustand noch weniger als sonst erklärliche Empörung darstellen, die auf die gänzliche Aufhebung des gebietenden göttlichen Willens gerichtet sei. Darum begnügt man sich von dieser Voraussetzung aus gewöhnlich mit der Aushilfe,

---

aber in der verbesserten deutschen Konfession geändert worden ist, deutet allerdings auf einen positiveren Sinn „alsbald so Gott die Hand abgethan". Denn dieses Handabthun Gottes wäre dann als eine besondere göttliche Handlung die erste Bedingung der Sünde.

daß, weil Gott nicht Urheber der Sünde sei und sie doch sei, so sei sie durch seine Zulassung. Allein dieser von dem menschlichen Regiment und seinen Verhältnissen entlehnte Ausdruck hat seinen Ort nur in dem Gebiet der geteilten Ursächlichkeit; die ewige aber hat ihresgleichen nicht, und alle zeitliche muß sich zu ihr gleichmäßig verhalten. Noch verwirrender aber ist es, statt der bloßen Zulassung anzunehmen, Gott habe allerdings die Sünde geordnet, aber nur als unvermeidliches Mittel zu anderweitigen wichtigen Zwecken, indem er die aus der Sünde entstehenden Übel zu einer Quelle überwiegender Vorteile gemacht, den Schaden der Sünde selbst aber durch Christum völlig getilgt habe*). Denn abgesehen davon, daß auch der Gegensatz von Zweck und Mittel nicht vorhanden sein kann für einen schlechthin und alles hervorbringenden Willen, läßt sich auch nicht leicht eine verfehltere Darstellung des Christentums denken, als daß Christus nur eintritt, um den aus der Sünde entstandenen Schaden gut zu machen, indem Gott die Sünde selbst aus Rücksicht auf allerlei Vorteile nicht entbehren konnte. Wogegen nach unserer Darstellung die Sünde nur um der Erlösung willen geordnet ist, und diese also als der mit derselben verbundene Vorteil erscheint, dem gegenüber aber von einem Schaden derselben nicht die Rede sein kann, da die nur allmähliche und unvollkommene Entwickelung der Kraft des Gottesbewußtseins zu den Bedingungen der Existenzstufe gehört, auf welcher das menschliche Geschlecht steht.

§ 82. Dasselbe, was von der göttlichen Ursächlichkeit inbezug auf die Sünde gesagt ist, gilt auch

*) S. Reinhardts Dogm., § 75.

inbezug auf das Übel vermöge seines Zusammenhanges mit der Sünde.

Sol. decl., p. 641. Poenae vero peccati originalis, quas Deus filiis Adae ratione huius peccati imposuit, hae sunt: mors, aeterna damnatio et praeter has aliae corporales spirituales temporales atque aeternae aerumnae et miseriae; p. 819: Ut enim Deus non est causa peccati, ita etiam non est poenae. — Conf. bohem. IV. Insuper docent, omnia incommoda et adflictiones quibus hic quatimur conflictamurque meritissimo iure a Deo ob peccata hominibus infligi.

1. Der in unserem Satz ausgesprochene Parallelismus wird zwar im allgemeinen übereinstimmend anerkannt, aber wie ihn auch die symbolischen Bücher nur sparsam behandeln, so wird er auch in den Systemen der Glaubenslehre selten folgerecht durchgeführt. Dies hängt wohl mehr oder weniger damit zusammen, daß man der Darstellung zweierlei beigemischt hat, welches wir hier gleich ausscheiden wollen. Zuerst nämlich spielt überall die verwirrende Voraussetzung durch, daß Gott das Übel nach Art der menschlichen gesetzlichen Strafen auf eine willkürliche Weise mit der Sünde verbunden habe, und dann verbindet man hiermit gleich die ewigen Strafübel, welches aus jenem Gesichtspunkt zwar möglich ist, von uns aber nicht nachgeahmt werden kann, da wir es hier nur mit dem, was uns in unserem Selbstbewußtsein gegeben ist, zu thun haben, und uns jetzt noch alle Bedingungen fehlen, um diese Frage zu behandeln. Ebenso wenig aber haben wir hier irgendeine Veranlassung zu dem Gedanken an eine willkürliche göttliche Strafgesetzgebung. Will man die schon oben angeführten mosaischen Stellen*) hierhin deuten, so muß man zugleich jener aben-

*) Gen. 3, 14, 16—18. Vgl. § 75, 1.

teuerlichen Vorstellung Raum geben, daß die Beschaffenheit der irdischen Dinge durch das Eintreten der Sünde geändert worden sei. In der Einrichtung der Welt, wie sie auf die göttliche Ursächlichkeit zurückgeht, kann überhaupt nicht das eine mehr, das andere weniger willkürlich sein, sondern alles ist gleich willkürlich, oder ist es auch gleich sehr nicht.

2. Bleiben wir nun bei dem stehen, was in unserem Selbstbewußtsein hierüber vorkommt: so finden wir zwei entgegengesetzte Auffassungen des Übels. Die eine ist, daß wir das Übel uns selbst als den Erfolg unserer Sünde zuschreiben, worin zugleich verneint wird, daß Gott auf dieselbe Weise, wie er Urheber der ursprünglichen Vollkommenheit der Welt für den Menschen ist, auch Urheber des Übels sei; und dies rechtfertigt sich hinreichend dadurch, daß in jenem Begriff nicht gesetzt ist, daß die Welt der Ort des Übels sei, vielmehr, daß auch alles mit dem relativen Gegensatz zwischen unserm Sein und anderem Zusammenhängende doch nur als Reizmittel wirksam ist. Die andere Auffassung ist die, daß wir uns in alle Übel des Lebens als in einen göttlichen über uns ergehenden Ratschluß fügen. Dies nun rechtfertigt sich am vollständigsten in allen Fällen, wo wir Übel, die uns treffen, ansehen können als mit zu den versöhnenden Leiden Christi gehörig, wie denn jede Gemeinschaft Christi als eine solche Gemeinschaft seiner Leiden muß angesehen werden können. Nur daß sie ganz und ausschließend so betrachtet überhaupt nicht als Übel könnten aufgefaßt werden, in die wir uns nur zu fügen haben, sondern nur als Aufforderungen und Reizmittel zu einer bestimmten geistigen Thätigkeit, denen mit Freudigkeit soll Folge geleistet werden. Da wir uns aber doch dabei des Übels bewußt werden, und jene Auffassung sich auch

findet, wo ein besonderer Zusammenhang des Übels mit unserem Anteil an der erlösenden Thätigkeit nicht vorliegt, so liegt darin deutlich die Voraussetzung einer göttlichen Abstammung des Übels als solchen, wenngleich nicht an und für sich betrachtet, sondern nur inbezug auf die Sünde, als welche allein jener richtigen und reinen Auffassung der Hemmungen des sinnlichen Lebens, daß sie nur Reizmittel sind, widerstrebt. Die richtige Ausgleichung kann also auch hier nicht die sein, daß das Übel nicht von Gott herrühre, weil es vermittelst der Sünde in unserer Freiheit gegründet sei, sondern vielmehr, da wir überall mit der zeitlichen Ursächlichkeit auch die ewige setzen, muß auch das Übel eben, sofern es in unserer Freiheit gegründet ist, zugleich von Gott geordnet sein, wogegen, sofern es von Gott nicht geordnet ist, es auch eigentlich nicht sein kann. Es kann nicht in Gott gegründet sein, sofern es als Streit der Existenzen erscheint, weil nämlich diese nicht als jede etwas für sich, sondern nur in ihrer Zusammengehörigkeit und ihrem Maß von Gott geordnet sind. Insofern mithin ist es auch nicht, sondern ist nur für uns ein Schein, der daraus entsteht, daß wir bei der Vereinzelung stehen bleiben. Von Gott geordnet ist aber, daß die natürlichen Unvollkommenheiten von uns in dem Maß, als das Gottesbewußtsein noch nicht in uns herrschend ist, als Übel aufgefaßt werden, so wie daß die Sünde, in dem Maß als sie herrscht, sich zum geselligen Übel ausbildet, eben wie auch beides in der Freiheit gegründet ist.

3. Beides aber, sowohl der in unserer Freiheit gegründete Zusammenhang des Übels mit der Sünde, als auch die göttliche Begründung desselben in Beziehung auf die Sünde, versteht sich nur, sofern man die Sünde als Gesamtthat und so auch das Übel als Gesamtleiden be-

trachtet. Denn der einzelne kann nicht, außer nur zufällig, sagen, daß die Übel, an denen er leidet, in seiner eigenen Freiheit gegründet sind, sondern wo jedesmal die Sünde ist, mit der das Übel zusammenhängt, da ist auch die Freiheit, aus der es hervorgeht. Da nun keine Sünde dem einzelnen ganz angehört, so läßt sich auch dieser Zusammenhang nur in einem Gesamtleben, und zwar je selbständiger und abgeschlossener es ist, um desto deutlicher darlegen. Darum reicht nun, streng genommen, auch diese Erklärung nur über diejenigen, welche durch die Erzeugung entstanden von Anfang an von einem Gesamtleben abhangen; wogegen für den ersten Menschen, für sich betrachtet, die göttliche Ursächlichkeit an dem Übel in Verbindung mit dem Begründetsein desselben in seiner eigenen Freiheit schwer ist zur Darstellung zu bringen, und zwar um so schwieriger, je notwendiger man glaubt, einen anfänglichen Zustand ohne natürliche Unvollkommenheiten voranstellen zu müssen. Ja es ist dann kaum möglich, eine willkürliche göttliche Bestimmung, durch welche das Übel mit der Sünde verknüpft ist, zu vermeiden — wie ja auch der Versuch, die jetzigen menschlichen Übel aus den natürlichen Eigenschaften des genossenen Apfels zu erklären, dem nicht entgeht — wobei denn der oben angeführte symbolische Satz am wenigsten bestehen kann.

Zusatz. Da wir göttliche Eigenschaften nur aufzustellen vermögen als Modalitäten der göttlichen Ursächlichkeit, so würde es, wenn Gott auf keine Weise Urheber der Sünde und des Übels wäre, auch keine göttliche Eigenschaften geben können, kraft deren Sünde und Übel beständen. Haben wir hingegen eine solche Ursächlichkeit befriedigend nachgewiesen, so müssen wohl auch besondere von den bis jetzt aufgestellten verschiedene göttliche Eigenschaften oder Thätigkeitsweisen um

so mehr aufgestellt werden, als doch Sünde und Übel auf der einen Seite von Gott geordnet sind, auf der anderen Seite aber doch durch die Erlösung sollen aufgehoben werden. Müßten nun solche Eigenschaftsbegriffe erst gebildet werden, so könnte man zweifeln, ob es besser wäre, deren zwei aufzustellen, die eine für die Sünde und die andere für das Übel, oder nur eine, weil ja doch das Übel nur durch die Sünde bedingt ist. Allein das fromme Bewußtsein ist sich über dieses Verhältnis längst klar geworden und hat diese göttliche Ursächlichkeit ausgesprochen in den beiden Eigenschaftsbegriffen der Heiligkeit und der Gerechtigkeit. Hier könnte freilich eingewendet werden, daß in dem gewöhnlichen Sprachgebrauch der erste Begriff sich nicht sowohl auf die Sünde allein bezieht, als vielmehr auf den Gegensatz zwischen gut und böse, und ebenso der letzte nicht sowohl auf das Übel allein, als vielmehr auf den Gegensatz zwischen Belohnung und Bestrafung. Aber diese Ausdrücke sind, zumal der erste, auch außerdem so mannigfaltig bestimmt und erklärt worden, und einander auch wieder — indem doch Belohnung und Bestrafung nichts anders ist, als ein Heraustreten des Wohlgefallens und Mißfallens — so nahe gebracht, daß nur durch die folgende Behandlung am besten gezeigt werden kann, wie sehr sie sich für diesen Ort eignen, und wie keine andere Bedeutung derselben festgehalten werden kann als die, welche wir ihnen hier anweisen.

Erstes Lehrstück.

Gott ist heilig.

§ 83. Unter der Heiligkeit Gottes verstehen wir diejenige göttliche Ursächlichkeit, kraft deren in jedem menschlichen Gesamtleben mit dem Zustande der Erlösungsbedürftigkeit zugleich das Gewissen gesetzt ist.

1. Unter dem Ausdruck Gewissen verstehen wir eben dieses, daß alle aus dem Gottesbewußtsein hervorgehenden und durch dasselbe anregbaren Handlungsweisen auch als Forderungen nicht etwa theoretisch aufgestellt werden, sondern sich im Selbstbewußtsein geltend machen, so daß jede Abweichung der Lebensäußerungen davon als Lebenshemmung, mithin als Sünde aufgefaßt wird. Wenn wir hier ganz bei dem Gottesbewußtsein stehen bleiben, so thun wir dieses im Geist der Glaubenslehre überhaupt. Indem wir aber als bekannt voraussetzen können, daß anderwärts das Gewissen erklärt wird durch die gleiche Beziehung auf die Idee des Guten, so ist nur beiläufig zu sagen, daß beides gar nicht von einander verschieden ist. Denn wenn es irgendwo vorkommt, daß das natürliche Gewissen unter der Idee des Guten andere Forderungen aufstellt, als in demselben Gesamtleben durch das darin herrschende Gottesbewußtsein geltend gemacht werden, so daß beides miteinander im Streit ist, so ist dieses doch ebenso nur einer Unvollkommenheit in der Entwickelung oder in der Anwendung zuzuschreiben, wie wenn auch das natürliche Gewissen eines Ortes und eines Zeitraums nicht dasselbe ist mit dem eines anderen, oder wenn verschiedene Glaubensweisen nicht die-

selben Forderungen aufstellen. Wir aber in der evangelischen Kirche sind in einem solchen Streit nicht befangen, sondern die Identität der von unserem Gottesbewußtsein ausgehenden, mit den aus der Idee des Guten entwickelten Handlungsweisen wird bereitwillig genug zugestanden. Daß nun aber überall, wo mit diesen Forderungen oder diesem Gebot auf das Gottesbewußtsein zurückgegangen wird, auch das Gewissen ganz vorzüglich auf eine göttliche Ursächlichkeit zurückgeführt und als die Stimme Gottes im Gemüt, als eine ursprüngliche Offenbarung Gottes angenommen wird, bedarf keines Beweises, sondern gehört zu den inneren Erfahrungen, die wir als auf unserem Gebiet allgemein voraussetzen können. Dennoch ist das Gewissen nicht dasselbe mit der Erscheinung des Gottesbewußtseins im Menschen überhaupt, wie sie die ursprüngliche Vollkommenheit seiner Natur konstituiert; denn ohne die Ungleichmäßigkeit in dem Erscheinen desselben als Verstand und dem Hervortreten desselben als Willen, und zwar ohne diese Ungleichmäßigkeit, verbunden mit der Richtung auf die Gleichmäßigkeit, würde es kein Gewissen geben; ebenso wie ohne Gewissen alle Thatsachen, die aus dieser Ungleichmäßigkeit hervorgehen, uns nicht würden Sünde sein. Die göttliche Ursächlichkeit, durch welche das Gewissen gesetzt ist, gehört also ganz in das Gebiet des Gegensatzes, in welchem wir uns jetzt befinden, und ist ebenso gewiß die göttliche Ursächlichkeit, durch welche die Sünde gesetzt ist, weil uns nur durch das Gewissen ein gegebener Zustand und zwar nur als unsere eigene That zur Sünde wird*). Und wollte man auf der anderen Seite außer dieser und

---

*) Auch 1 Petr. 1, 14—16 wird die Heiligkeit Gottes damit in Verbindung gebracht, daß wir nicht mehr in Ungewißheit nach den Lüsten leben.

der allgemeinen göttlichen Mitwirkung noch eine andere göttliche Ursächlichkeit aufstellen, durch welche die Sünde gegeben wäre, dann freilich müßte man zwei einander widersprechende göttliche Thätigkeiten annehmen. Woraus denn hervorgeht, daß die aufgestellte in der That die ganze und einzige göttliche Ursächlichkeit ist, auf welche die Sünde als solche zurückweist.

2. Wenn nun unsere Erklärung sagt, das Gewissen sei nur mit dem Zustande der Erlösungsbedürftigkeit gesetzt, so ist dies allerdings der rein christliche Ausdruck für die Thatsache, aber keineswegs so zu verstehen, als wollten wir nur da ein Gewissen annehmen, wo die Erlösungsbedürftigkeit anerkannt ist; sondern indem wir hier von der göttlichen Ursächlichkeit handeln, gehen wir von der Voraussetzung aus, daß die Erlösung durch Christum dem ganzen menschlichen Geschlecht geordnet ist und dieses sich auch ganz in dem Zustand der Erlösungsbedürftigkeit befindet. Denken wir uns statt dessen eine allmähliche Entwickelung der Kraft des Gottesbewußtseins, so könnte zwar auch bei dieser jene Ungleichmäßigkeit bestehen; aber indem dann die Fortschreitung überwiegend dem Charakter einer Kunstübung sich nähern würde, so wäre denn die Aufstellung einer solchen Forderung, wie das Gewissen sie ausspricht, überflüssig — wie ja jede Kunst fortschreitet ohne eine solche — und mithin, da das Gewissen immer Schmerzen bringt, eine Grausamkeit. Wogegen für die Erlösung die Menschen unter dem Gewissen, welches immer das Bewußtsein ihrer Unfähigkeit in sich schließt, zusammengehalten werden, und ebenso auch hernach, weil das Gewissen ihnen immer das Bewußtsein der Sünde noch erregt, werden sie bei der Erlösung festgehalten. Könnten wir uns aber jemals den Willen vollkommen dem Gottesbewußtsein geeinigt denken, so daß nichts angestrebt

würde, was nicht aus diesem hervorginge, dann würde — gesetzt auch, es blieben, noch Unvollkommenheiten in der Ausführung übrig, die aber nur in dem dem Willen dienenden Organismus, psychischen oder somatischen, ihren Grund hätten — das Gewissen in seiner wahren Eigentümlichkeit aufhören. Daher auch, was hier nur beiläufig oder vorläufig gesagt werden kann, wenn wir glauben, den Zustand des Erlösers durch die Formel, daß er immer ein vollkommen befriedigtes Gewissen gehabt, adäquat zu beschreiben, wir darunter doch ein solches, das immer geschwiegen, verstehen müssen, so daß der Erlöser das Gewissen nur als Mitgefühl, nicht als sein persönliches kann gehabt haben. — Hieraus nun erklärt sich schon zum Teil, weshalb wir das Gesamtleben als den eigentlichen Ort des Gewissens setzen. Nämlich gesetzt auch, ein Geschlecht käme zu jener vollkommenen Stärke und Reinheit des Willens, so müßte es doch Gewissen erweckend wirken auf das spätere unter ihm aufwachsende Geschlecht; welches dann auch ebenso gilt inbezug auf die größeren Entwickelungsunterschiede innerhalb desselben Geschlechtes. Anderenteils würde auch das bloß in jedem einzelnen für sich Erscheinende ein zu Veränderliches sein, als daß nicht dadurch die Sicherheit des Urteils sowohl als des Zurückführens auf die göttliche Ursächlichkeit sollte gefährdet werden. Das Gewissen aber, wie es in einem Gesamtleben als dasselbe in allen und für alle auftritt, ist das Gesetz, das sittliche zunächst, von welchem aber das bürgerliche jedesmal ein Ausfluß ist. Sonach ist die göttliche Heiligkeit die in dem Gesamtleben der Menschen gesetzgebende göttliche Ursächlichkeit; und da das Gesetz uns immer, zumal auf seine innere Quelle zurückverfolgt, das schlechthin heilige ist und durch diese göttliche Ursächlichkeit der ganze geschichtliche Verlauf geordnet wird, so wird wohl keine Ein-

wendung dagegen zu machen sein, daß wir dieselbe als eine besondere göttliche Eigenschaft aufstellen und sie mit diesem und keinem andern Namen bezeichnen.

3. Die gewöhnlichste und volksmäßigste Erklärung über den Gebrauch unseres Ausdrucks auf dem liturgischen und homiletischen Gebiet ist hingegen die, daß die Heiligkeit Gottes bestehe in seinem Wohlgefallen am Guten und Mißfallen am Bösen. Diese Erklärung kann auf eine zwiefache Weise verstanden werden. Gemeint ist sie gewiß so, daß gut und böse verstanden werden soll von den Handlungen der endlichen freien Wesen*); allein in diesem Sinn ist sie auf dem wissenschaftlichen Gebiet wenigstens nicht ohne große Modifikationen zuzulassen. Denn Wohlgefallen und Mißfallen in ihrem Gegensatz sind nicht ohne leidentliche Beimischung; und wird diese nicht zuvor beseitigt, so schließt diese Eigenschaft eine Störung des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls in sich, indem ein Zustand Gottes bestimmt wird durch menschliche Handlungen, mithin zwischen Gott und Menschen ein Verhältnis der Wechselwirkung eintritt. Überdies wäre die Eigenschaft eine bloß innerliche ruhende, dergleichen das unmittelbare fromme Selbstbewußtsein keine Veranlassung giebt aufzustellen. Beidem nun wäre abzuhelfen, wenn wir nur dasjenige von diesen menschlichen Zuständen auf Gott übertrügen, was daran Selbstthätigkeit ist, nämlich die erstrebende und abwehrende Äußerung des Wohlgefallens und Mißfallens. Indem wir aber dieses beides ausschließend nur in der Erlösung finden, und es doch ganz abweichend wäre von allem kirchlichen Gebrauch, zu sagen, die Erlösung sei vorzugsweise iu der göttlichen Heiligkeit be-

*) Henke, lineam., p. 66. Deus ab omni labe et vitio purissimus, omnis pravi osor irreconciliabilis, boni rectique amantissimus.

gründet, so würden wir auch von hier aus, wenn wir den Ausdruck nicht ganz wollten fallen lassen, darauf zurückkommen, daß abgesondert von der Bewirkung des Guten die Äußerung des göttlichen Mißfallens nichts anderes sei als die göttliche Bewirkung dieses Mißfallens in den Handelnden vermittelst des Gewissens und des Gesetzes. Soll aber die Erklärung so verstanden werden, daß Wohlgefallen am Guten und Mißfallen am Bösen der göttlichen Produktivität zum Grunde liegen und sie bestimmen*), so folgt hieraus zunächst, daß das Böse, sofern es als Gegenstand des Mißfallens dem Guten entgegengesetzt ist, auch nicht vorhanden sein kann, mithin daß es auch**) nicht als ein Gedanke Gottes zu setzen ist, d. h. daß es kein Wesen und keine Idee des Bösen giebt. Dieses können wir unbedenklich feststellen und zwar mit der notwendigen Folgerung, daß in demselben Sinn auch das endliche Sein nicht kann das Böse aus sich selbst hervorbringen***), d. h. daß das Böse als realer Gegensatz gegen das Gute überhaupt kein Dasein hat, und daß mithin streng genommen auch das durch göttliche Ursächlichkeit in uns bewirkte Mißfallen am Bösen nur ist das Mißfallen an dem Zurückbleiben der wirksamen Kraft des Gottesbewußtseins hinter der Klarheit der Auffassung. So daß, was an beiden Erklärungen haltbar ist, zusammengenommen ganz dem, was wir aufgestellt haben, entspricht und wir auf diese Weise den Begriff auch unmittelbar auf die Allmacht

---

*) Dahin wenden sich Mosheim, th. dogm. I, p. 292. Sanctitas est immutabile propositum voluntatis Dei perfectionibus suis congruenter agendi, und Ammon., Summa Theol. chr., p. 92. Consensus voluntatis liberrimae perfectissimus cum legibus intellectus sapientissimi.

**) Nach § 55, 1.

***) Nach § 67, 2.

und Allwissenheit zurückführen und diese beiden als heilige setzen können. Hiermit stimmen nun auch diejenigen Erklärungen überein, welche der Heiligkeit Gottes zuschreiben, von den Geschöpfen das vollkommen Gute zu fordern*), indem diese Forderung doch nur vermöge des ihnen eingepflanzten Gesetzes oder sittlichen Gefühls an sie ergeht. Diese Erklärungen nehmen zum Teil die innere Reinheit Gottes als Motiv jener Forderung mit in den Begriff auf; aber solche, welche bei dieser allein stehen bleiben oder gar auf die vollkommene Selbstliebe Gottes zurückgehen**), möchten vielleicht einer spekulativen oder sogenannten natürlichen Theologie angehören, in einer Glaubenslehre aber keinen Raum finden.

Zweites Lehrstück.

Gott ist gerecht.

---

§ 84. Die Gerechtigkeit Gottes ist diejenige göttliche Ursächlichkeit, kraft deren in dem Zustand der gemeinsamen Sündhaftigkeit ein Zusammenhang des Übels mit der wirklichen Sünde geordnet ist.

---

*) Quenstedt, Syst. th. I, p. 420. Sanctitas Dei est summa omnisque omnino labis aut vitii expers in Deo puritas munditiem et puritatem debitam exigens a creaturis.

**) Buddeus, Institt., p. 252. Quando Deus se ipsum amore purissimo amare concipitur ut simul ab omni imperfectione secretus censeatur, amor ille vocatur sanctitas. — Gewissermaßen Ähnliches giebt schon Hilarius zu Ps. 144, welcher unter der gött-

1. Diese Erklärung ist unleugbar weit enger und beschränkter, als die Weise anderer Glaubenslehrer mit sich bringt, so daß sie einer besonderen Rechtfertigung bedarf. Zuerst nämlich bringt man auch hier in Anwendung, daß es eine zwiefache Gerechtigkeit giebt, eine gesetzgebende oder verteilende und eine vergeltende; die erstere aber kann in unserer Erklärung gar nicht mitbegriffen sein. Allein man scheint hierbei übersehen zu haben, daß in den Ausdrücken Recht und Gerechtigkeit allemal eine Beziehung auf ein Gegebenes liegt. Daher kann und soll jede menschliche Gesetzgebung und Verteilung gerecht sein, weil immer schon ein Gegebenes da ist, welchem sie sich anreiht und auf welches sie zurückgeht. Die göttliche Gesetzgebung und Verteilung aber ist die ursprüngliche und schöpferische, aus welcher die Wesen selbst mit ihren Verhältnissen zugleich hervorgehen, die an nichts anzuknüpfen hat und deren Vollkommenheit daher auch nicht als Gerechtigkeit beschrieben werden kann, sondern vielmehr als Weisheit würde zu bezeichnen sein*), von welcher göttlichen Eigenschaft aber erst unten die Rede sein kann. Sonach kann die göttliche Gerechtigkeit nur eine vergeltende sein. Allein auch von dieser umfaßt unsere Erklärung nur die Hälfte; denn man rechnet dazu

---

lichen Heiligkeit vornehmlich die Abwesenheit alles Selbstsüchtigen in Gott verstanden wissen will.

*) Etwas Ähnliches scheinen diejenigen Glaubenslehrer im Sinne zu haben, welche die göttliche Heiligkeit als die innere Gerechtigkeit beschreiben, die Gerechtigkeit selbst aber alsdann die äußere nennen. Denn entweder ist dann die Heiligkeit selbst die gesetzgebende Thätigkeit Gottes; oder wenn die äußere Gerechtigkeit selbst erst wieder geteilt wird in die gesetzgebende und vergeltende, so bezieht sich doch die erste auf die Heiligkeit, als auf die dem Gesetz zum Grund liegende höchste Vollkommenheit, die andere auf die Heiligkeit als auf das Mißfallen am Bösen.

nicht minder das Belohnen des Guten als das Bestrafen des Bösen; unsere Erklärung aber sagt nichts von einem Zusammenhang des Wohlbefindens mit der Kraft des Gottesbewußtseins, sondern nur von dem des Übels mit der Sünde, welcher Zusammenhang eben allerdings das ist, was wir Strafe nennen. Diesen Mangel könnten wir zugestehen und zugleich entschuldigen als eine natürliche Folge der Abstraktion, in welcher wir uns befinden, indem wir nur von dem einen Element unseres christlichen Selbstbewußtseins, nämlich dem Bewußtsein der Sünde reden, von dem andern aber absehen. Somit würde dadurch nur eine Unbequemlichkeit unserer Methode ans Licht kommen, welche uns nötigte, eine göttliche Eigenschaft zu spalten. Allein unser christliches Selbstbewußtsein erkennt in der That keine Belohnung an, welche von der göttlichen Gerechtigkeit ausginge; sondern was irgend Belohnung genannt werden kann, ist uns ein Unverdientes auf die göttliche Gnade Zurückzuführendes*). Die belohnende Richtung der göttlichen Gerechtigkeit kann keinen andern Gegenstand finden als Christum**), und zwar nur sofern er der von allen andern Menschen verschiedene ist. Somit können wir aus unserem eigenen frommen Selbstbewußtsein nur die strafende Gerechtigkeit kennen und müssen die belohnende inbezug auf uns dahingestellt sein lassen. Denn wenn Christus selbst mehr und mannigfaltiger das belohnende göttliche Verfahren darzustellen scheint***), so ist das Steigern der Kräfte und die Er-

*) Röm. 4, 4. 16, vgl. Matth. 20, 14. 15. Wenn 2 Tim. 4, 8 die Erteilung des Lohnes Gott als Richter beigelegt wird, so wird er dort unter dem Bilde des Kampfrichters dargestellt, welches nicht hierher gehört.

**) Phil. 2, 9. 10. Hebr. 2, 9. 10.

***) Matth. 25, 21.

weiterung des Wirkungskreises, welches beides wieder genau zusammenhängt, ebenso wenig eine Belohnung im eigentlichen Sinn, welche der Verbindung des Übels mit der Sünde könnte gegenübergestellt werden, wie wir die Steigerung des Bösen im eigentlichen Sinn für eine Strafe konnten gelten lassen.

2. Bezieht sich nun der Begriff der göttlichen Gerechtigkeit nur auf die Verbindung des Übels mit der Sünde, so erscheint wohl natürlich, daß sie sich nur über das Gebiet der Sünde erstrecken kann, und insofern könnte der Zusatz überflüssig erscheinen. Daß wir nun diese göttliche Ursächlichkeit gar nicht vorstellen würden, wenn wir in ein unsündliches Gesamtleben gestellt wären, ist klar, denn wir kommen zu der Vorstellung der göttlichen Gerechtigkeit nur durch das Bewußtsein der Sünde. Der Ausdruck schließt aber zugleich in sich, daß in dem Maß als die Sünde verschwindet, auch diese Verbindung aufgehoben wird, unabhängig davon, ob sich in dem Materiellen des menschlichen Zustandes etwas ändert oder nicht; und dieses Aufheben, d. h. das Vergeben der Sünde, gehört eben derselben göttlichen Ursächlichkeit an*), indem hierin zugleich auch die Belohnung Christi besteht. Daß wir den Zusammenhang selbst nur auf die wirkliche Sünde beschränken, hat teils eben hierin seinen Grund, weil, da die ursprüngliche Sündhaftigkeit in dem menschlichen Gesamtleben unverändert bleibt, ein Aufheben des Zusammenhanges nicht möglich wäre, wenn er in dieser seinen Grund hätte; teils auch darin, daß der Zusammenhang überhaupt nur besteht, sofern er in unserem Bewußtsein gesetzt ist; das Bewußtsein der ursprünglichen Sündhaftigkeit

*) 1 Joh. 1, 9 wird deshalb auch das Vergeben auf die Gerechtigkeit Gottes zurückgeführt.

haben wir aber nur in und mit der wirklichen Sünde. Beides hängt auch nur mit der wirklichen Sünde zusammen, sowohl daß es gesellige Übel giebt — denn es sind nur die bestimmten sündlichen Richtungen in den einzelnen, welche sich zu beharrlichen Ursachen von Hemmungen im Gesamtleben entwickeln — als auch, daß die natürlichen Unvollkommenheiten als Übel aufgefaßt werden. In demselben Maß daher, als die Sünde aufgehoben wird, geschieht nicht nur das letzte nicht mehr, sondern auch die noch wirklich gewordene Sünde selbst wirkt nur noch als förderndes Reizmittel*) und nicht mehr als Lebenshemmung nach. Es gehört demnach zum Setzen und Aufheben dieser Verbindung zweierlei: einmal daß die ganze Welteinrichtung, so weit in ihr das Übel bedingt ist, auf die menschliche Freiheit, als in welcher die Sünde gegründet ist, auf bestimmte Weise bezogen sei. Dann aber auch, daß in unserem Bewußtsein diese Verknüpfung und zwar nicht nur zufällig, sondern wesentlich und durchgängig gemacht werde. Indem nun so aufgefaßt die göttliche Gerechtigkeit allerdings eine in dem ganzen Gebiet unserer Erfahrung sich immer gleichbleibende göttliche Ursächlichkeit ist und sich über das ganze uns bekannte Gebiet der endlichen Intelligenz erstreckt, so daß sie mit der vorigen zusammengenommen alles ordnet, was sich von dieser Seite unseres Gegensatzes aus auf das Sittliche bezieht, so erscheint die Aufstellung derselben als einer besonderen göttlichen Eigenschaft vollkommen gerechtfertigt. Was nun das erste Element derselben betrifft, nämlich die Beziehung der gesamten Weltordnung auf die Freiheit, so wird jeder von selbst zugeben, daß diese nur im Gesamtleben zu finden sei. Nur in dem Maß als ein solches in sich abgeschlossen ist,

*) Röm. 8, 28.

am vollkommensten aber nur in der Totalität des menschlichen Daseins, offenbart sich diese göttliche Ursächlichkeit in einer solchen Weltordnung, daß die aus der Sünde sich entwickelnden Lebenshemmungen durch kein noch so günstiges Verhältnis der Außenwelt können abgewendet oder aufgehoben werden. Dagegen wird der Begriff der göttlichen Gerechtigkeit zu einem Ebenbild der bürgerlichen, die wir doch so oft als Ungerechtigkeit empfinden, herabgewürdigt, wenn man den einzelnen Menschen als den eigentlichen Gegenstand der göttlichen Gerechtigkeit ansieht. Ja wenn man die vollendete göttliche Gerechtigkeit nur in jedes einzelnen Frevels Bestrafung — vielleicht gar auch in der Belohnung jeder einzelnen Tugend oder vollständigen Tugenderweisung des einzelnen — erkennen will, da doch offenbar nicht nur Unmäßigkeit und Falschheit z. B. nicht immer mit Verachtung oder Krankheit bestraft werden, sondern auch dasselbe, was, wenn es den einen trifft, als Strafe für seine Sünde ausgelegt wird, auch andern begegnet, bei denen man auf dieselbe Sünde nicht ohne schreiende Ungerechtigkeit schließen würde, so kommt man mit der Anwendung des Begriffs in ein Gedränge, aus dem es dann fast keinen anderen Ausweg giebt, als die Behauptung, daß die göttliche Gerechtigkeit sich hier nur unvollkommen entwickeln könne und erst in jenem Leben ihre Vollständigkeit erlangen werde; eine Vorstellung, welche, wenn man sie auch davon freisprechen will, Gott selbst in einer zeitlichen Entwickelung begriffen zu denken, doch die Schwierigkeit nur weiter hinausschiebt, indem in dem Leiden dort keine Differenz nachgewiesen wird, welche die Differenzen zwischen dem hiesigen Thun und Leiden ausgliche. Wogegen wenn wir zu dem Begriff der Gesamtschuld den der Gesamtstrafe aufstellen, die Formel sich vollkommen rechtfertigen wird, daß alle Sünde sich in dem Übel

abspiegle, und daß alles Übel sich aus der Sünde erklären lasse; und dies ist der oben angegebene Zusammenhang. Was aber das zweite Element anbelangt, nämlich daß in unserem Bewußtsein diese Beziehung zwischen Sünde und Übel wirklich und zwar allgemein gemacht wird, so ist dieses das Bewußtsein der Strafwürdigkeit, welches ebenso das Erzeugnis der göttlichen Gerechtigkeit in der menschlichen Seele ist, wie das Gewissen das Erzeugnis der göttlichen Heiligkeit. Die Allgemeinheit desselben zeigt sich aber am unverkennbarsten darin, daß überall die häuslichen, bürgerlichen und geselligen Strafen aus diesem hervorgehen und das Setzen des Zusammenhangs zwischen Sünde und Übel repräsentieren, so wie die allmähliche Milderung derselben bei fortschreitender Entsündigung des Gesamtlebens das Aufheben desselben, beides als in der göttlichen Gerechtigkeit zusammengehörig.

3. Zu einer Einteilung in natürliche und willkürliche Strafen, welche auch nicht einmal auf dem Gebiet der endlichen und zeitlichen Ursächlichkeit sich vollständig dürfte nachweisen und anwenden lassen, finden wir hier gar keine Veranlassung. Denn eben die natürlichen Strafen sind in dem Sinn, wie das Wort von Gott gebraucht werden kann, willkürliche, indem sie in der schöpferischen und weltordnenden göttlichen Ursächlichkeit gegründet sind; und die wir willkürlich am ehesten nennen könnten, nämlich alle Übel, welche auf die einzelnen, die davon betroffen werden, bezogen, deren Thun nicht entsprechen, sind gerade natürliche, weil die Ungleichmäßigkeit in der Gesamtheit des Weltzusammenhanges gegründet ist. In einem anderen Sinne nennen wir die durch die Beziehung der Weltordnung auf unsere Freiheit gesetzten Strafen die natürlichen, die hingegen, welche aus der menschlichen Freiheit selbst hervorgehen, die willkürlichen.

Allein sieht man beide als göttliche an, so verschwindet dieser Unterschied, indem die menschlichen Strafen nicht minder der von Gott geordneten geistigen Entwickelung der Menschen gemäß erfolgen. Beide sind vielmehr als göttliche Ordnung wesentlich zusammengehörig, indem es der einen Art ohne die andere an Weisheit, und dieser ohne jene an Bedeutung fehlen würde. Von den Strafen in jenem Leben kann hier gar nicht die Rede sein; also auch nicht entschieden werden, inwiefern sie mehr als willkürliche oder als natürliche würden anzusehen sein. Denn diese sind nicht unmittelbar aus unserem Selbstbewußtsein entnommen, und es wird daher erst an einem anderen Ort untersucht werden können, wie sich die eigentümlich christliche Gestaltung dieser schon vorchristlichen und sehr allgemein verbreiteten Vorstellung zu dem allerdings vorauszusetzenden allgemeinen Grunde derselben verhält, und inwiefern dabei auf den Begriff der göttlichen Gerechtigkeit, und ob so wie hier oder anders modifiziert zurückgegangen werden kann. — Anders ist es mit anderen Einteilungen, die auch auf unserem Gebiet geltend gemacht werden, nämlich nach den verschiedenen Abzweckungen der Strafen. Zuerst ist aber wohl klar, daß Strafen nicht können von Gott als Besserungsmittel geordnet sein. Denn indem einer übermächtigen Sinnlichkeit entgegengewirkt wird, aber nur durch die Sinnlichkeit selbst, so kann daraus, daß die Furcht geltend gemacht wird gegen die Lust, unmöglich eine größere Gewalt des Gottesbewußtseins und eine größere Freiheit des Geistes hervorgehen, sondern nur eine andere Verteilung der sinnlichen Motive, welche nach der Natur des Individuums weniger ungünstig ist, kann auf diese Art bewirkt werden. Es ist auch offenbar, daß wenn Stärkung des Gottesbewußtseins durch Strafen möglich wäre, alsdann auch ein möglichst vollkommen eingerichtetes System

göttlicher Strafen die Stelle der Erlösung müßte haben vertreten können. Ebenso wenig ist aber auch zweitens anzunehmen, daß es eine bloß rächende oder wiedervergeltende Abzweckung göttlicher Strafen gebe. Denn ursprünglich sind Böses oder Unrecht und Übel gar nicht gegen einander meßbar, sondern nur, wenn durch das Unrecht einem anderen Übles ist zugefügt worden, ist dieses meßbar gegen ein Vergeltungsübel. Aber auch dieses wird doch nur zugefügt, insofern der Beleidigte die Lust an dem Wehe des Beleidigers als eine Aufhebung oder Versüßung des eigenen Wehe betrachtet; daher auch in solchen altertümlichen Zuständen noch überall ein Auskaufen des Strafübels gegen eine andere dem Beleidigten zu gewährende Lust stattfindet. Die bürgerliche Strafgerichtsbarkeit hat zum Teil hierin ihre Entstehung, indem sie mildernd eintritt in die Stelle der Privatrache. Göttliche Strafen aber können in diesem Sinne nur angenommen werden auf einer sehr untergeordneten Entwickelungsstufe, wo die Gottheit noch reizbar und nicht über das Gefühl für Beleidigung und über andere leidentliche Zustände erhaben gedacht wird; und was immer bisweilen mit scheinbarem Tiefsinn über das Geheimnisvolle des göttlichen Zorns und die ursprüngliche Notwendigkeit göttlicher Wiedervergeltung vorgetragen worden ist, läßt sich auf kein klares Bewußtsein zurückbringen. Und wir können dies um so sicherer auf sich beruhen lassen, als sich das Bewußtsein der Strafwürdigkeit als Erzeugnis der göttlichen Gerechtigkeit vollständig erklärt aus der noch übrigen Abzweckung der Strafe, nämlich der abwehrenden oder einschreckenden. Diese ist nämlich ein notwendig zwischen Eintretendes, überall wo und insofern sich in dem Sündigenden noch keine Kraft des Gottesbewußtseins lebendig zeigt, damit nämlich die vorherrschenden sinnlichen Richtungen nicht bis dahin übermächtig

durch ungehemmte Gewohnheit heranwachsen; und was von dem Zusammen-gehalten-werden des Volks unter dem Gesetz inbezug auf die mosaische Gesetzgebung gesagt wird, gilt im allgemeinen von aller Strafgerichtsbarkeit unter allen Völkern, aber ebenso auch von den in jener Gesetzgebung ebenfalls angekündigten natürlichen Strafen. So daß nur inbezug auf das Gebiet der Erlösung, und insofern sie noch wirksam werden soll, die göttliche Gerechtigkeit vollkommen zu verstehen ist.

4. Hieraus erhellt nun, wie genau auf der einen Seite die göttliche Heiligkeit und Gerechtigkeit zusammenhängen, aber auf der andern auch, wie notwendig es ist, beide auseinander zu halten. Sie gehören auf das genaueste zusammen als Ausdrücke der göttlichen Ursächlichkeit hinsichts der Sünde in ihrem Verhältnis zur Erlösung; und nach der nämlichen Formel, nach welcher wir von der Sünde sagen, daß in demselben Sinne, in welchem sie nicht kann in Gott gegründet sein, sie auch überhaupt nicht sein kann, sagen wir auch von dem Übel, daß, sofern es in Gott nicht kann gegründet sein, nämlich als realer Wiederspruch gegen die ursprüngliche Vollkommenheit der Welt für den Menschen, es auch überhaupt nicht sein kann. Und ebenso auch behaupten wir von dem Übel, daß, wie es wirklich sei, es auch in einer göttlichen Ursächlichkeit müsse gegründet sein, wie von der Sünde. Und so wie das Bewußtsein der Strafwürdigkeit der Sünde als Ergebnis der göttlichen Gerechtigkeit nur möglich ist unter Voraussetzung des Gewissens als des Ergebnisses der göttlichen Heiligkeit, so hätte auch ohne jenes das Gewissen nichts, wodurch es in der noch unter der Botmäßigkeit des Fleisches stehenden menschlichen Seele sich eine Haltung sichern und so das Bewußtsein der Erlösungsbedürftigkeit entwickeln könnte. Aber aus

demselben Grunde ist es auch notwendig, hier — wo wir, auch wenn wir es mit Elementen des frommen Selbstbewußtseins zu thun haben, bei denen wir von der Erlösung abstrahieren, diese doch immer voraussetzen müssen, als das, worauf sich alles bezieht — beide Begriffe auseinander zu halten. Denn wir könnten es dahin gebracht haben, daß sowohl die natürlichen Unvollkommenheiten, als auch die Sünden der Welt uns nicht mehr Übel wären, sondern nur noch Reizmittel, daß wir mithin nichts mehr inbezug auf uns selbst als Übel auffaßten, daß also auch in unsern rein persönlichen frommen Zuständen die Gerechtigkeit Gottes nicht unmittelbar vorkäme; doch aber würden wir immer noch des Gewissens bedürfen, und also auch das Bewußtsein der göttlichen Heiligkeit in uns selbst wieder erneuern. Ebenso auch während wir noch beides bedürfen, sondern wir doch beides streng. Denn das Mißfallen am Bösen, d. h. der Eindruck der Heiligkeit Gottes, ist nur ganz rein und befriedigend, wenn von einer Vorahnung der Strafe gar nicht affiziert; und das Bewußtsein der Strafwürdigkeit ist in unser Gemeingefühl so fest gewurzelt, daß wir uns die Strafe immer gefallen lassen, wenn auch nicht nur unser persönliches sittliches Gefühl über den fraglichen Gegenstand schon vollkommen gereinigt, sondern selbst der Wille schon ganz der fraglichen Knechtschaft entronnen ist. Eben deshalb ist nun auch diese Gestaltung des Gottesbewußtseins keinesweges eine vergänglichere in uns, als die durch den Begriff der göttlichen Heiligkeit dargestellte, da sie für unser Gemeingefühl, dem sie auch ursprünglich vorzugsweise angehört, immer die gleiche Wahrheit behält. Wollte man dennoch sagen, beide Begriffe wären doch nicht in demselben Sinne göttliche Eigenschaften, wie die im ersten Teile abgehandelten, weil sie lediglich auf die natürliche Unvoll-

kommenheit des Menschen sich beziehend, außer diesem Gebiete gar nichts in Gott wären, und auch innerhalb dieses Gebietes, sobald die Unvollkommenheit völlig aufgehoben wäre, aufhören würden, sich geltend zu machen, so ist hierauf folgendes zu sagen: Zuerst würde dasselbige dann gelten müssen auch von den aus der zweiten Seite des Gegensatzes demnächst zu entwickelnden göttlichen Eigenschaften, indem auch diesen die Zurückbeziehung auf die erste Seite wesentlich ist, und so dürfte dasselbe von allen sogenannten moralischen Eigenschaften Gottes gelten, sofern ihnen nur irgendeine Beziehung auf den Gegensatz anhaftet. Doch da wir überhaupt uns an diese allgemeinen Benennungen wenig gehalten haben, will ich nur über diese beiden Eigenschaftsbegriffe insbesondere zu erwägen geben, einmal was die Heiligkeit Gottes anlangt, daß — abgesehen davon, daß ihr auch das angehört, wodurch für Gott die Sünde nicht ist, und sie insofern einen allgemeinen Charakter des Bewußtseins Gottes von seinen Werken, mithin seiner Allgegenwart und Allwissenheit bildet — sie in unserem Bewußtsein Gottes ein wesentlicher Bestandteil ist, weil wir uns auch einer schlechthinigen Macht des Gottesbewußtseins immer nur als des durch die Erlösung aufgehobenen Standes der Sünde bewußt sein können. Dasselbige gilt von der göttlichen Gerechtigkeit, insofern, als die Belohnungswürdigkeit des Erlösers nur die andere Seite ist zu der Strafwürdigkeit der Sünde, und als so wie jene in dieser als Ahnung immer enthalten gewesen ist, so auch diese in jener immer als Erinnerung enthalten sein wird. Und nicht minder ist die Beziehung der göttlichen Weltordnung auf unsere Freiheit auf gleiche Weise eins mit der Beziehung derselben auf die Erlösung, und dieser Gesamtzusammenhang

des geistigen mit dem sinnlichen der Ort der folglich ebenso allgegenwärtigen und ewigen göttlichen Gerechtigkeit.

Anhang. Von der Barmherzigkeit Gottes.

§ 85. Gott Barmherzigkeit zuzuschreiben, eignet sich mehr für das homiletische und dichterische Sprachgebiet, als für das dogmatische.

1. Diese beiden nämlich brauchen es minder genau zu nehmen mit anthropopathischen Ausdrücken; denn ein solcher ist dieser doch vorzüglich wohl, da wir uns seiner in menschlichen Dingen nur zu bedienen pflegen von einem durch fremdes Leiden besonders aufgeregten und in Hilfeleistung übergehenden Empfindungszustand. Die Hilfeleistung selbst ist dann freilich eine sittliche Thätigkeit; aber sie ist hier bedingt durch ein sinnliches Mitgefühl, nämlich die Unlust an wenn auch fremden gehemmten Lebenszuständen; indem, wenn dieses nicht zum Grunde liegt, wir die Hilfeleistung nicht Barmherzigkeit nennen. Sie ist so aufgefaßt ein Gegenstück der Güte, als der Hilfeleistung, bei welcher das entgegengesetzte sinnliche Mitgefühl, nämlich die Freude an wenn auch fremden gefördertem Leben mitwirkt; denn auch mit diesem Namen wird die Hilfeleistung ohne eine solche Grundlage nicht bezeichnet. Beide Eigenschaften können wir daher in diesem Sinne nicht auf Gott übertragen, ohne ihn selbst unter den Gegensatz des Angenehmen und Unangenehmen zu stellen. Allein wenn wir auch dieses übersehen wollen, und diese Ausdrücke nur von den Hilfsleistungen gebrauchen, so wäre es doch gegen den Charakter theologischer Glaubensweisen in strenggebildeter Lehre, eine göttliche Ursächlichkeit auf sinnliche Lebensförderung an und für sich anzunehmen.

Diese Schwierigkeit, für den Begriff Raum zu finden, kann aber nicht daher kommen, daß wir ihn gerade an dieser Stelle suchen. Denn da Barmherzigkeit offenbar Übel und Bewußtsein des Übels voraussetzt, so konnte nicht eher die Rede von ihr sein als von dem Übel; aber ebenso, da sie immer eine gewisse Entfernung zwischen beiden Teilen annimmt, indem man innerhalb einer engeren Gemeinschaft, wie zwischen Vater und Kindern, nicht von Barmherzigkeit redet, können auch nicht diejenigen ihr Gegenstand sein, welche und sofern sie sich schon ihres Anteils an der Erlösung erfreuen.

2. Von einem etwas anderen Gesichtspunkt ausgegangen, ist der barmherzige Gott am meisten entgegengesetzt dem eifrigen. Da nun Zorn und Eifer sich offenbar auf Beleidigung und Sünde beziehen, so wäre dann Barmherzigkeit die Unterdrückung des Eifers durch das Mitgefühl. Sehen wir nun auch hier davon ab, daß ein leidentlicher Zustand mitgedacht ist, und denken bloß an das Zurückhalten der Strafe, so muß doch auch hier beseitigt werden, daß die Strafe, welche sich auf die Erlösung bezieht, soll aufgehoben werden lediglich wegen eines schon anderweitig vorhandenen Leidens oder Mangels. Ist nun dies beseitigt, so bleibt nur die Bereitwilligkeit zum Erlaß der Strafe überhaupt übrig; und auch dann können wir die Barmherzigkeit nicht als besondere Eigenschaft gelten lassen, weil wir dieses schon mit dem Ordnen der Strafe zugleich der göttlichen Gerechtigkeit beigelegt haben. Sollte dies falsch und eben mit diesem Inhalt die Barmherzigkeit eine besondere Eigenschaft sein, so würden dann diese beiden einander begrenzen. Denn wo die Gerechtigkeit aufhörte, finge die Barmherzigkeit an und umgekehrt; ein Verhältnis, welches zwischen göttlichen Eigenschaften nicht statthaben kann. Den-

noch kommt die für den Gebrauch des Wortes entschiedenste neutestamentische Stelle*) hiermit am meisten überein; denn Güte gegen die Undankbaren ist Unterdrückung des Eifers durch Mitgefühl. Aber die Hauptsache in dieser Gnome ist auch die Aufforderung an die Hörenden, und so war in einer asketischen Rede natürlich, daß das Analoge in Gott, worauf Christus sie hinwies, von ihm auch mit demselben Namen bezeichnet wurde.

*) Luk. 6, 35. 36.

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

Band 10: **Theremin,** Die Beredsamkeit eine Tugend oder Grundlinien einer systematischen Rhetorik, und Gespräche nebst Bruchstücken aus den Briefen an einen Nichtexistierenden.

„Aus keinem Buch kann man besser predigen lernen, als aus diesem. Ich lese es alle halbe Jahr wieder und bin gewiß, unsere evangelische Predigt würde im Durchschnitt ungleich höher stehen, wenn man von Theremin den Unterschied zwischen Rede und Abhandlung lernte." In den als Einleitung vorangeschickten Bruchstücken aus den Briefen an einen Nichtexistierenden giebt Theremin Mitteilungen aus seiner Bildungsgeschichte. Ferner sind seine interessanten Gespräche über die geistliche Beredsamkeit, die Leichenrede, das Erwachen, Don Quichotte und über die deutschen Universitäten beigefügt.

Band 11: Auswahl aus **Hamanns** Schriften, mit Einleitung und Erläuterungen von Professor Lic. Dr. Franklin Arnold.

Hamann, der „Magus des Nordens", der Tertullian unseres Zeitalters ist nicht nur auf die deutsche Litteratur durch Herder und Goethe von großem Einfluß geworden, sondern hat auch unter den Theologen einen Kreis von Verehrern gefunden, die ihm die tiefsten religiösen und theologischen Anregungen verdanken. Ganz aus der Eigenart des Mannes und seiner Stellung zu den mannigfaltigsten Strebungen und Strömungen seiner Zeit herausgeboren, erfordern seine Schriften als Ganzes ein besonderes Studium. Unsere von einem bewährten Kenner Hamanns getroffene Auswahl dürfte auch weiteren Kreisen wertvolle „Beiträge zur Entwickelung der Persönlichkeit und Wertschätzung der Geistesmacht positiven Christentums" darbieten.

Band 12: **Augustins** Konfessionen in revidierter Übersetzung [und mit einer Einleitung von Professor Lic. W. Bornemann.

„Voll origineller kräftiger Fingerzeige hinein ins inwendige Leben", „wirkten nachhaltig auf mich ein", „wiesen mich auf den lebendigen Glauben und das Studium paulinischer Schriften", „haben mich in das Verständnis des Allegorischen in der heil. Schrift geführt und mich Freude und Segen darin finden gelehrt", „Anleitungen zum Preise des Herrn wegen aller Lebensführungen". „Ich habe damals vorn eingeschrieben: ‚Auf daß du dich nicht überhebest!‘ „Die Geheimnisse der menschlichen Sünde und die der Gottesgnade sind mir dadurch erschlossen. Es war mir merkwürdig, daß sowohl Tholuck als Wichern dies Buch auswählten, um es mir zur bleibenden Erinnerung auf den Weg zu geben"; „die unvergleichlich herrliche Darlegung der Lebensführung macht das Werk lehrreich und ergreifend", „die Aufrichtigkeit des Herzens, die Tiefe der Buße, der klare Einblick in das Menschenherz, die Glut der betenden Andacht sind von wahrhaft ergreifender Wirkung", „von entschieden eingreifender Bedeutung für das Studium des eigenen Herzens und der Welt, ein jungen Theologen nicht genug zu empfehlendes Buch, so ganz aus dem Leben geschöpft und mit großartigen Tiefblicken nach oben und unten". „Als Versuch einer Theologie der Geschichte für solche besonders bedeutsam, welche in der Geschichte das Weltgericht zu suchen sich gewöhnt haben."

Zweiter Jahrgang (1889).

Band 13—16: **Schleiermacher,** Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Neue unveränderte Ausgabe in vier Teilen, eingeleitet durch des Verfassers zwei Sendschreiben über seine Glaubenslehre.

„Durch Schleiermachers Sendschreiben über seine Glaubenslehre wurde ich an diese selbst vorbereitet, die mir dann den Dienst that, mich nicht in ein fertiges dogmatisches System einzuspinnen, sondern mich in den dogmatischen Fragen zu orientieren durch präzise Fragestellung und mich auf die Person des Erlösers als auf den Mittelpunkt alles christlichen Glaubens und Lebens hinzuweisen und mit Beziehung auf ihn Zentrales und Peripherisches unterscheiden zu lernen." „Erst das Studium Schleiermachers gab meinem Innern den positiven Halt; es sprach mich besonders

an (neben dem scharfen Denken und der feinen Dialektik) das Gepaartsein tiefer Frömmigkeit und edler Freimütigkeit.“ „Das Mächtigste an ihm ist die Einheitlichkeit, aus welcher bei Schleiermacher die gesamten Erscheinungen der Frömmigkeit begriffen und auf ein Grundverhältnis der Seele zurückgeführt werden.“ „So entschieden wir (wegen des dualisierenden Plato und monistischen Spinoza bei ihm) auch über seine Grundlagen hinaus müssen; er bleibt doch der Größte, sachlich weiterführende Dogmatiker dieses Jahrhunderts, soweit es sich übersehen läßt.“

Band 17: **Sursum corda!** Eine Auswahl frommer Lieder aus der Gegenwart.

Eine Sammlung des Besten aus der geistlichen Lyrik unserer Tage.

Band 18: **Massillons** Ausgewählte Predigten übersetzt von Joseph Lutz, mit einer Einleitung aus Franz Theremins „Demosthenes und Massillon“.

„Man kennt ihn nicht in Deutschland; man führt höchstens seine Synodal- und Konferenzpredigten an; aber die andern, wahrhaft großen Fastenpredigten, oder die herrlichen Adventspredigten — von denen weiß niemand etwas in Deutschland. Und worin besteht denn nun Massillons eigentümliche rethorische Größe? Darin, daß er immer die Predigt als einen Kampf begreift und daß er diesen Kampf mit den trefflichsten Waffen, mit ebenso Kraft als Geschicklichkeit führt . . . Alle die unglückseligen Schwächen des menschlichen Herzens, er kennt sie nur deshalb so gut, weil er sie in seinem eigenen Herzen findet oder gefunden hat, und dessen scheint er sich immer bewußt zu sein. Bald möchte man durch dieses Bohren und Andringen außer sich geraten; bald muß man vor dieser hinrollenden und zermalmenden Kraft sich beugen; bald muß man vor dieser schmelzenden Milde und Zärtlichkeit selbst in Rührung zerschmelzen . . . Ach, daß er, — was er als Katholik sein mußte — größtenteils ein Gesetzesprediger ist! . . . Hätte er immer das süße Evangelium von der Gnade in Christo gepredigt, so hätte ihm wenig oder nichts zur Vollkommenheit gefehlt.“ (Theremin.)

Band 19—20: **Theremins** ausgewählte Predigten.

„Die edelste Blüte geistlicher Beredsamkeit, die ich kennen lernte.“

Band 21: **Speners** Schriften in Auswahl und mit Einleitung von Paul Grünberg.

„Lehrhaft in hohem Grade“. „Seit Er, welcher die Wahrheit und das Leben ist, sich mir offenbarte, wurde die von Spener datierende asketische Litteratur unserer Kirche mein Lebenselement.“

Band 22—23: **Neander,** Der heilige Bernhard und sein Zeitalter. Mit Einleitung und Zusätzen von Professor H. Deutsch.

„Jedem angehenden Theologen recht angelegentlich zu empfehlen wegen der aus der geschichtlichen Erscheinung unmittelbar und frisch hervortetenden Macht des christlichen Glaubens und Lebens“.

Band 24: **Imitatio Christi.** In neuer Übersetzung nach gereinigtem Texte und mit Einleitung von Dr. Fromm.

„Das menschliche Herz in seinem Umgang mit Gott zeigt sich nirgends so belauscht und so verstanden als in diesem Buche.“ „Dies Buch hat mich in meiner Kandidatenzeit beten gelehrt und auf die Kniee getrieben“, „zur Stille der Demut führend“, „mein einziges Andachtsbuch“, „die Wahrheit des Christenlebens“. „Es erquickt wie kein anderes mein Gemüt und giebt meinem Denken reichliche Nahrung.“

Weiter sind in Vorbereitung u. a.:

Bengels Gnomon in deutscher Übersetzung mit Einleitung von Professor D. Kübel; **Vinets** Pastoraltheologie mit Einleitung von Emil Quandt; **Pascals** Pensées mit Einleitung von D. Dreydorff. **Herders** Geist der hebräischen Poesie mit Einleitung von Prof. Dr. Arnold. **Spittas** Psalter und Harfe nebst einer Auswahl nachgelassener Lieder mit Einleitung von L. Spitta. **C. F. Schmids** Biblische Theologie des Neuen Testaments.

Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt

Bd.: 2

(1889)

urn:nbn:de:bvb:12-bsb11890317-3